This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

3 920 619

REESE LIBRARY

OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

*Received* October 1882

*Accessions No.* 21144 *Shelf No.*

# Geſchichte

# der neuern Philoſophie

von

Kuno Fiſcher.

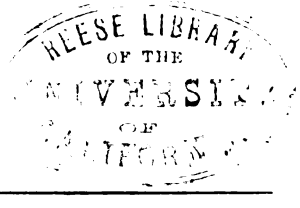
---

## Sechster Band.

### Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling.

Erſtes Buch.

Schellings Leben und Schriften.




---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1872.

# Geschichte
# der neuern Philosophie

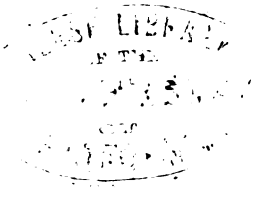
von

Kuno Fischer.

---

Sechster Band.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.



---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1872.

# Geſchichte
# der neuern Philoſophie

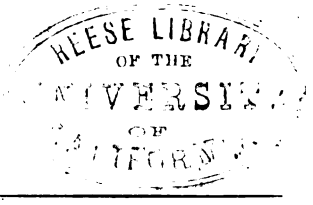
von

Kuno Fiſcher.

---

## Sechster Band.
### Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling.

#### Erſtes Buch.
Schellings Leben und Schriften.




---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1872.

V. 6

Dem Geheimen Staatsrath

# Herrn Dr. Moritz Seebeck

Curator

der Gesammtuniversität Jena.

# Geſchichte
# der neuern Philoſophie

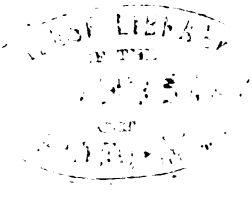
von

Kuno Fiſcher.

---

Sechster Band.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling.



---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1872.

# Geſchichte
# der neuern Philoſophie

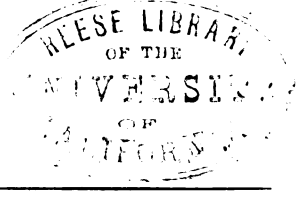
von

Kuno Fiſcher.

---

## Sechster Band.
## Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling.

### Erſtes Buch.
### Schellings Leben und Schriften.




Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1872.

v. 6

Dem Geheimen Staatsrath

# Herrn Dr. Moritz Seebeck

Curator

der Gesammtuniversität Jena.

# Vorrede.

Der Herausgeber der ſämmtlichen Werke Schellings wollte auch ſein Biograph werden, aber er ſtarb über den Anfängen ſeiner Arbeit, und das hinterlaſſene Fragment läßt bedauern, daß die Ausführung des biographiſchen Denkmals von der Hand des Sohnes unterblieb. Die Sammlung der Briefe: „Aus Schellings Leben", die in drei Bänden (1869 und 1870) erſchien, hat dieſes Fragment aufgenommen und durch Ueberſichten ergänzt. Einer der willkommenſten und werthvollſten Beiträge zu einer biographiſchen Darſtellung Schellings, der freilich nur ein Jahrzehnt ſeines Lebens, aber das fruchtbarſte erleuchtet, ſind die beiden Bände geſammelter Briefe, die Waitz unter dem Titel „Caroline" im vorigen Jahre herausgab. Erſt jetzt, nachdem die Werke erſchienen und jene beiden Briefſammlungen veröffentlicht ſind, läßt ſich mit einiger Sicherheit ein Leben Schellings ſchreiben. Schon ſind wir in dem Decennium, in deſſen Mitte das hundertjährige Jubiläum des Philoſophen fällt. Es iſt der einzige unſerer großen Philoſophen, von dem es bisher eine eingehende Biographie nicht gab und geben konnte. Da nun das

vorliegende Werk in ſeiner Entwicklung der neuern Philoſophie gerade Schelling gegenüberſteht, ſo habe ich es für nothwendig und zeitgemäß gehalten, hier nicht bloß einen Lebensabriß, ſondern die Lebensgeſchichte des Mannes in dem Umfange zu geben, der ihrer Dauer und Bedeutung entſpricht. Ich habe dabei auch den culturgeſchichtlichen Hintergrund, die Züge der Zeit, aus denen dieſes Leben hervortritt und die in ſeinen Gang mitbeſtimmend eingreifen, ſo zu ſchildern geſucht, daß aus dem perſönlichen Lebensbilde zugleich der hiſtoriſche Charakter deſſelben einleuchtet. Jenes bekannte Wort, welches Schiller von dem Helden ſeiner größten dramatiſchen Dichtung geſagt hat, iſt unter den Heroen unſerer Philoſophie auf keinen ſo anwendbar als auf Schelling: „von der Zeiten Gunſt emporgetragen, von der Parteien Gunſt und Haß verwirrt, ſchwankt ſein Charakterbild in der Geſchichte.“

Ich glaube, die Zeit iſt gekommen, den genialen, in der Geſchichte der deutſchen Philoſophie hochbedeutenden Mann ruhig und ohne Parteiverblendung zu faſſen, auf feſter, von leidenſchaftlichen Affecten unbewegter Grundlage ſein Bild zu errichten in ſeinen wahren, unentſtellten Zügen. Ich habe ernſthaft nach dieſer Wahrheit geſtrebt, ſchon aus eigenem Bedürfniß. Wo ich einen ſeiner Züge verfehlt, iſt an meinem Irrthum wenigſtens kein verwirrender Affect weder der Gunſt noch weniger der Ungunſt oder des Haſſes Schuld geweſen, ſondern ein Schein, der mein Auge getäuſcht hat.

Da ich von der Darſtellung des Lebens die der Lehre im Großen und Ganzen trenne, während ſie doch den tiefſten Inhalt deſſelben ausmacht, war es ſchwierig, hier die nothwendige Grenz-

linie richtig zu treffen und genau einzuhalten. Die philoſophiſche Lebensaufgabe Schellings habe ich gleich in den Vordergrund geſtellt und den Fortgang ihrer Löſung, wie er literariſch und didaktiſch ſtattfindet, überall erzählend charakteriſirt. Dagegen habe ich diejenigen Vorträge und Schriften, welche die Lehre ſelbſt nicht fortbewegen, ſondern als gewonnenes Reſultat, als geiſtiges Erlebniß mittheilen, ſei es propädeutiſch oder programmatiſch, innerhalb der Lebensgeſchichte an ihrem biographiſchen Orte analyſirt und entwickelt. Dahin gehören die propädeutiſchen Vorträge namentlich in Würzburg, Erlangen und München, die Antrittsvorleſungen in München und Berlin, die Vorreden zu Couſin und Steffens. Dieſe, wie ich glaube, ſach- und zweckgemäße Anordnung hat mir zugleich einige Vortheile verſchafft. Ich habe auf dieſe Weiſe ſchon innerhalb der biographiſchen Darſtellung den inneren Gang des Philoſophen ſo viel als möglich erleuchten und ihn an gewiſſen Punkten ſeiner Lebensgeſchichte ſo zeigen können, wie er ſich ſelbſt ſieht; ich gewinne dadurch für die letzten Lebensabſchnitte, deren biographiſches Material unverhältnißmäßig gering iſt, eine innere Fülle, welche die Darſtellung derſelben den vorhergehenden gleichförmiger macht; endlich erſpare ich dem folgenden Buch Ausführungen, die dort Unterbrechungen ſein würden, während ſie hier Vorbereitungen ſind. Niemand wird mir beſtreiten, daß die propädeutiſchen Vorträge in München, die beiden Antrittsvorleſungen in München und Berlin, die beiden Vorreden zu Couſin und Steffens in einer Darſtellung Schellings unmöglich übergangen werden können, aber biographiſch bei weitem wichtiger ſind als didaktiſch.

Das folgende Buch, welches mit dieſem zuſammen den ſechsten Band des vorliegenden Werkes ausmacht, zum großen Theil ſchon ausgearbeitet, enthält „Schellings Lehre". Daß ich das erſte ſchon jetzt herausgebe, hat außer den dargelegten, in ihm ſelbſt enthaltenen Gründen noch ein perſönliches Motiv. Da mit meiner Berufung und Ueberſiedlung nach Heidelberg ein Abſchnitt in meinem akademiſchen Lebensgange ſtattfindet, der für einige Zeit meine literariſchen Arbeiten unterbricht, ſo iſt es mir willkommen, auch hier eine beſtimmte, von außen erkennbare Grenze erreicht zu haben.

Bewegten Herzens ſchließe ich mit dieſem Buch mein Wirken in Jena, dankbar zurückblickend auf ſechszehn erfüllte Jahre akademiſcher Lehrthätigkeit, auf dieſe Univerſität, welche die deutſche Philoſophie ſeit Kant am mächtigſten erlebt und gefördert hat, die faſt jede Epoche in deren Fortbildung aufgehen und die Früchte reifen ſah, die wir nur ſammeln.

Dieſes Buch, die letzte meiner jena'ſchen Schriften, ſei dem Manne gewidmet, deſſen väterlicher Name fortleuchtet unter den entdeckenden Forſchern jener naturphiloſophiſchen Zeit, die einſt Schelling erweckte, deſſen eigene Kraft und Weisheit das Steuer dieſer Univerſität lenkt, deſſen perſönliche mir geſchenkte Freundſchaft unter die Güter zählt, welche der Wechſel der Dinge nicht anrührt.

Jena, den 26. September 1872.

**Kuno Fiſcher.**

# Inhaltsverzeichniß.

## Erſtes Buch.

### Schellings Leben und Schriften.

#### Erſtes Capitel.


Seite

Schellings philoſophiſche Aufgabe. Seine Jugendjahre (1775—1795) . . . . . 3

Die philoſophiſche Aufgabe Schellings . . . . . 3

Die Jugendjahre . . . . . 8

1. Elternhaus und Schule . . . . . 8

2. Die akademiſchen Jahre . . . . . 10

3. Das geiſtige Ergebniß . . . . . 19


#### Zweites Capitel.


Von den akademiſchen Lehrjahren zur akademiſchen Laufbahn. Die Hofmeiſterzeit (Nov. 1795—Juli 1798) . . . . . 21

Neue Lebensſtellung . . . . . 21

1. Innere Gährung . . . . . 21

2. Stellung als Hofmeiſter . . . . . 23

3. Reiſe nach Leipzig . . . . . 25

Die leipziger Jahre . . . . . 28

1. Erlebniſſe, Studien, Arbeiten . . . . . 28

2. Lebenspläne. Berufung nach Jena . . . . . 30

Seite

Drittes Capitel.

Von Leipzig nach Jena. Die jena'ſche Zeit. (Oct. 1798—Mai 1803) . . . . . 34
Aufenthalt in Dresden. Die Romantiker . . . . . 34
Die jena'ſche Zeit . . . . . 38
1. Allgemeine Charakteriſtik . . . . . 38
2. Aufgaben und Arbeiten. Vorleſungen und Schriften . 42

Viertes Capitel.

Schellings Anfänge und erſte Wirkungen . . 47
Die Einheitstendenz des Zeitalters . . . . . 47
1. Politik, Philoſophie, Poeſie . . . . . 47
2. Schelling und die religiöſe Romantik . . . . . 50
3. Schelling und Goethe . . . . . 55
Einfluß auf die Naturwiſſenſchaft . . . . . 57
1. Eſchenmayer . . . . . 57
2. Ritter . . . . . 59
3. Die brown'ſche Schule . . . . . 60
4. Schelling und Steffens . . . . . 62

Fünftes Capitel.

Caroline Schlegel . . . . . 74
Charakteriſtik . . . . . 74
1. Ihre Bedeutung für Schelling . . . . . 74
2. Geiſtesart . . . . . 75
3. Lebensverhältniſſe und Gemüthsart . . . . . 77
Wittwenſchaft und zweite Ehe . . . . . 79
1. Mainzer Schickſale . . . . . 79
2. Verhältniß zu Schlegel . . . . . 85

Seite

Sechstes Capitel.

Carolinens Verbindung mit Schelling . . 92
Mutter und Tochter . . . . . 92
1. Erste Bekanntschaft . . . . . 92
2. Der Tod Auguſtens . . . . . 94
3. Schellings Verhältniß zu Mutter und Tochter . . . 96
Auflöſung der ſchlegelſchen Ehe . . . . . 104
1. Carolinens Wiedervereinigung mit Schelling . . . 104
2. Scheidung und dritte Ehe . . . . . 111

Siebentes Capitel.

Conflicte in Jena. Deren Verlauf und Charakter . . . . . 116
Die Kämpfe mit der Literaturzeitung . . . . . 116
1. A. W. Schlegels „Abſchied" . . . . . 116
2. Schellings „Bitte" und Angriff . . . . . 118
3. Die bamberger Theſen . . . . . 123
4. Die Pamphlete . . . . . 127
Beurtheilung der Conflicte . . . . . 130

Achtes Capitel.

Die Jahre in Würzburg (Oct. 1803—April 1806) 133
Der neue Wirkungskreis Der neubairiſche Staat. Schellings Berufung. Akademiſche Lehrthätigkeit. Schriften.

Neuntes Capitel.

Fortſetzung. Conflicte in Würzburg. Gegner und Freunde . . . . . 147
Anfeindungen und Abwehr . . . . . 147
1. Der kirchliche Katholicismus . . . . . 147
2. Der aufgeklärte Katholicismus . . . . . 148

Seite
3. Franz Berg . . . . . 150
4. Die oberdeutſche Literaturzeitung und der Studienplan . 154
5. Der Verweis . . . . . 156
Der ſchelling'ſche Kreis. J. J. Wagner. J. M. Klein. M. Wagner. Joſeph Windiſchmann . . . . . 159
Ende der würzburger Zeit . . . . . 168

Zehntes Capitel.
Schellings Weggang von Würzburg und Stellung in München. Carolinens letzte Jahre und Tod . . . . . 170
Regierungswechſel in Würzburg. Schellings Weggang . . 170
Schelling in München. Das neue Königreich . . . . . 173
Carolinens letzte Jahre und Tod . . . . . 179

Elftes Capitel.
Wiederverheirathung. Philoſophiſche Richtung und Schriften während der erſten münchener Zeit . . . . . 189
Wiederverheirathung. Pauline Gotter . . . . . 189
Philoſophiſche Richtung und Schriften . . . . . 192
1. Magie und Myſtik . . . . . 192
2. Bruch mit Fichte . . . . . 197
3. Entfremdung von Hegel . . . . . 200
4. Schellings akademiſche Rede . . . . . 202
5. Die Begründung der Theoſophie . . . . . 205
6. Neue Aufgaben. Die Weltalter. Mythologie und Offenbarung. Negative und poſitive Philoſophie . . 207
7. Stuttgarter Privatvorleſungen. Unſterblichkeitslehre . 208

Seite

## Zwölftes Capitel.

Streit mit Jacobi. Controverse mit Eschenmayer. Unerfüllte Ankündigungen . . 213
Streit mit Jacobi . . . . . 213
1. Persönliche Berührung . . . . . 213
2. Jacobis Angriff . . . . . 214
3. Schellings Gegenschrift . . . . . 217
4. Urtheile über den Streit . . . . . 220
Neue Zeitschrift. Controverse mit Eschenmayer . . . . . 224
Ankündigung neuer Werke . . . . . 227
1. Die Weltalter . . . . . 227
2. Die Mythologie . . . . . 230
3. Oeffentliche Täuschungen . . . . . 232
4. Beurtheilung . . . . . 233

## Dreizehntes Capitel.

Vereinsamung in München. Die Jahre in Erlangen . . . . . 235
Vereinsamung . . . . . 235
1. Die Zeit der Stille . . . . . 235
2. Stellung zu den Zeitfragen . . . . . 237
3. Berufungsfragen . . . . . 239
Die erlanger Zeit . . . . . 242
1. Freundeskreis . . . . . 242
2. Vorlesungen . . . . . 244
3. Platens Schilderung . . . . . 248
4. Platen . . . . . 251
5. Puchta . . . . . 253
6. Dorfmüller. Die erlanger Burschenschaft . . . . 257
7. Schluß der erlanger Zeit . . . . . 259

Seite

Vierzehntes Capitel.

Zweiter Aufenthalt und Wirkungskreis in München (1827—1841) . . . . . 261
Neue Verhältniſſe . . . . . 261
1. König Ludwig . . . . . 261
2. Die Univerſität München. Schellings Berufung . . 263
Schellings Wirkungskreis . . . . . 266
1. Die Schulordnung . . . . . 266
2. Die Akademie . . . . . 267
3. Die Univerſität . . . . . 272

Fünfzehntes Capitel.

Schellings Univerſitätsvorleſungen in München. Propädeutik zur poſitiven Philoſophie 275
Die Antrittsvorleſung. Eine Gelegenheitsrede . . . . . 275
Propädeutiſche Vorträge . . . . . 279
1. Geſchichte der neuern Philoſophie . . . . . 279
2. Der philoſophiſche Empirismus . . . . . 297

Sechszehntes Capitel.

Bekämpfung Hegels. Vorrede zu Couſins Vorrede . . . . . 301
Schellings Verhalten gegen Hegel . . . . . 301
1. Letztes Wiederſehen . . . . . 301
2. Art der Polemik. Vorwurf des Plagiats . . . . 302
3. Eine ſtreitige Autorſchaft . . . . . 305
4. Verdächtigung Hegels. Ein „hegelianiſcher Seide“ . 307
Schellings Vorrede zu Couſins Vorrede . . . . . 309
1. Victor Couſin . . . . . 309
2. Couſins Vorrede . . . . . 314
3. Schellings Vorrede . . . . . 317

## Siebzehntes Capitel.

Seite

Berufung und Ueberſiedlung nach Berlin . 321

Vorbedingungen . . . . . 321

1. Schellings Miſſion . . . . . 321

2. Bairiſche Zeitverhältniſſe. Das Miniſterium Abel . 323

3. Die Kriſis in der hegelſchen Schule . . . . . 327

Berufung und Ueberſiedlung . . . . . 330

1. Das erſte Berufungsproject (1834). Humboldt. Bunſen 330

2. Der Ruf (1840). Bunſen. Stahl . . . . . 334

3. Die Ueberſiedlung . . . . . 338

## Achtzehntes Capitel.

Wirkſamkeit in Berlin. Antrittsrede. Vorwort zu Steffens . . . . . 341

Schellings Wirkſamkeit . . . . . 341

1. Gegner. Erwartungsvolle Stimmung . . . . . 341

2. Die Antrittsrede . . . . . 343

3. Vorleſungen und Anſprachen . . . . . 348

Vorwort zu Steffens' Nachlaß . . . . . 351

Vollendung des Syſtems. (Vorträge in der Akademie) . . . 360

## Neunzehntes Capitel.

Letzte Kämpfe und Jahre . . . . . 363

Letzte Kämpfe. Der Proceß wegen Nachdrucks . . . . . 363

1. Art der Angriffe. Alte Feinde. Chr. Kapp . . . 363

2. Der Angriff auf ſein literariſches Eigenthum. Paulus 365

3. Apologeten . . . . . 372

Lebensabend. Das Ende . . . . . 373

Die Werke . . . . . 379

# Zweites Buch.
## Schellings Lehre.

### Erſter Abſchnitt.
### Von der Wiſſenſchaftslehre zur Naturphiloſophie.
(1794—1797.)

#### Erſtes Capitel.


Seite

Der Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Das Princip der Alleinheit . . . . . 385

Die Philoſophie als Einheitslehre . . . . . 386

Das Ich als Princip der Philoſophie . . . . . 388


#### Zweites Capitel.


Dogmatismus und Kriticismus . . . . . 394

Der Pſeudokantianismus . . . . . 395

Verhältniß von Dogmatismus und Kriticismus . . . . . 398

1. Uebereinſtimmung: das moniſtiſche Syſtem . . . . 398

2. Gegenſatz: das Freiheitsſyſtem . . . . . 399

Ergebniß . . . . . 402


#### Drittes Capitel.


Die Freiheit als Princip . . . . . 405

Das ſittliche Gebot. Ethik und Moral . . . . . 405

Die Rechtslehre . . . . . 407

1. Urrecht . . . . . 408

2. Zwangsrecht . . . . . 409

Vorblick auf die Naturphiloſophie . . . . . 410

Viertes Capitel.

Seite
Das Freiheitssyſtem als Weltſyſtem . . . 414
Der Dualismus und die Dinge an ſich. Unmöglichkeit der Erkenntniß . . . . . 414
Der Standpunkt des Idealismus . . . . . 417
1. Begründung der Erkenntniß . . . . . 417
2. Entſtehung des Objects . . . . . 417

Fünftes Capitel.

Uebergang zur Naturphiloſophie . . . . . 423
Die Natur als Entwicklung des Geiſtes . . . . . 423
Der Wille als Urkraft . . . . . 425
Die genetiſche Philoſophie . . . . . 428

---

## Zweiter Abſchnitt.

## Naturphiloſophie.

(1797 — 1807.)

Sechstes Capitel.

Die Entſtehung der Naturphiloſophie. Der kritiſche Standpunkt . . . . . 433

Siebentes Capitel.

Philoſophiſche Ausgangspunkte und Grundidee der Naturphiloſophie . . . . . 440
Philoſophiſche Ausgangspunkte . . . . . 440
1. Kants Teleologie. Der Begriff des Lebens . . . . 440
2. Fichtes Lehre von der bewußtloſen Intelligenz . . . 442
3. Leibniz' Entwicklungslehre . . . . . 443

Seite

Grundidee der Naturphiloſophie . . . . . 445

1. Das Princip der Einheit von Natur und Geiſt . . 445

2. Das Princip der Welt- und Natureinheit . . . . 447

Achtes Capitel.

Mechanismus und Vitalismus . . . . . 452

Der Dogmatismus in der Phyſik . . . . . 453

Der Vitalismus in der Phyſiologie . . . . . 456

Neuntes Capitel.

Die Naturphiloſophie unter dem Einfluß der Naturwiſſenſchaft. A. Phyſik und Chemie 459

Die neue Elektricitätslehre . . . . . 460

1. Galvanismus . . . . . 461

2. Die Berührungselektricität. Volta . . . . . 462

3. Der Elektrochemismus. Davy . . . . . 463

4. Elektromagnetismus. Thermoelektricität. Magnetelektricität 464

Die neue Verbrennungslehre . . . . . 465

1. Phlogiſtiſche und antiphlogiſtiſche Lehre . . . . . 466

2. Die Lebensluft und die Verbrennung. Prieſtley und Lavoiſier . . . . . 467

3. Die Zuſammenſetzung der Luft und des Waſſers . . 468

Zehntes Capitel.

B. Die organiſche Naturlehre . . . . . 471

Die neue Erregungslehre. Brown . . . . . 471

Die Entwicklungslehre. Kielmeyer . . . . . 473

Elftes Capitel.

Philoſophie und Naturwiſſenſchaft als Factoren der Naturphiloſophie . . . . . 481

Seite

Das Leben als Centralbegriff . . . . . 481
Der Galvanismus als Centralphänomen . . . . . 482
Die Polarität als Universalprincip . . . . . 485

Zwölftes Capitel.

Naturphiloſophiſche Schriften . . . . . 490
Art der Darſtellung . . . . . 490
Die Phaſen der Darſtellung . . . . . 492
Gruppirung der Schriften . . . . . 494

Dreizehntes Capitel.

Dynamik. A. Probleme . . . . . 497
Das Thema der Ideen . . . . . 497
Die „träge Naturphiloſophie“ . . . . . 498
Naturphiloſophiſche Fragen . . . . . 500
1. Verbrennung. Licht und Wärme . . . . . 500
2. Luft und Luftarten . . . . . 502
3. Elektricität und Magnetismus . . . . . 504

Vierzehntes Capitel.

Dynamik. B. Principien . . . . . 509
Die allgemeinen Kräfte . . . . . 509
Die transſcendentale Begründung der Kräfte . . . . . 512
Dynamik und Chemie . . . . . 514
Vorblick auf das Identitätsſyſtem . . . . . 515

Fünfzehntes Capitel.

Organik. A. Die erſte Kraft der Natur . . 518
Weltſeele. Dualismus. Polarität . . . . . 518
Der Aether . . . . . 521
1. Aether und Licht . . . . . 521

Seite

2. Das Licht und die Körper . . . . . 522
3. Licht und Elektricität . . . . . 525
4. Das Phänomen der Polarität . . . . . 527

Sechszehntes Capitel.

Organik. B. Der Lebensproceß . . . . . 529
Das Problem der Begründung des Lebens . . . . . 529
1. Vegetation und Leben . . . . . 529
2. Grund des Lebens . . . . . 531
3. Erregbarkeit . . . . . 533
Negative und positive Lebensbedingung . . . . . 534
1. Der chemische Proceß und die organische Form . . 534
2. Die positive Ursache. Weltseele . . . . . 536

Siebzehntes Capitel.

Das neue Naturſyſtem . . . . . 539
Dynamiſche Atomiſtik . . . . . 539
1. Problem der Permanenz und Qualität . . . . . 539
2. Urſprüngliche Actionen. Combination und Decompoſition 541
3. Die Grenzen der Naturproduction . . . . . 543
Das Allleben der Welt . . . . . 545
1. Die Individuen . . . . . 545
2. Gattung und Individuum . . . . . 546
Die Einheit der Organiſation . . . . . 548
1. Epigeneſis . . . . . 548
2. Genealogie und Teleologie . . . . . 549
3. Vergleichende Anatomie und Phyſiologie . . . . . 550

Achtzehntes Capitel.

Dynamiſche Stufenfolge in der unorganiſchen Natur. A. Die Weltorganiſation . . . 553

Seite

Aufgabe . . . . . 553
Die unorganiſche Natur als Bedingung der organiſchen . . 554
1. Das Weſen des Organismus . . . . . 554
2. Der transſcendentale Standpunkt in Rückſicht des Unorganiſchen . . . . . 557
Die Organiſation der unorganiſchen Natur . . . . . 558
1. Weltevolution . . . . . 558
2. Problem der Gravitation . . . . . 559
3. Große Welt und kleine Welten (Affinitätsſphären) . . 561

Neunzehntes Capitel.

B. Kosmogonie . . . . . 563
Organiſche Weltbildung. Die Weltkörper . . . . . 563
Sonne und Erde . . . . . 567
1. Gravitation und chemiſche Action . . . . . 567
2. Verwandtſchaft und Elektricität. Elektrochemismus . . 568
3. Die Sonnenwirkung. Schwere und Licht . . . . 571

Zwanzigſtes Capitel.

Dynamiſche Stufenfolge in der organiſchen Natur . . . . . 573
Aufgabe . . . . . 573
Die organiſchen Kräfte . . . . . 575
1. Senſibilität . . . . . 575
2. Irritabilität . . . . . 576
3. Reproduction . . . . . 578
Irritabilität und Galvanismus . . . . . 582
Die organiſche Stufenfolge . . . . . 586
1. Das Verhältniß der Kräfte . . . . . 586
2. Die Stufenfolge . . . . . 587
3. Die Analogie der unorganiſchen und organiſchen Kräfte 589

## Einundzwanzigſtes Capitel.

Seite

Geſammtreſultat und neue Aufgabe . . . 591

Die Entwicklung des naturphiloſophiſchen Grundproblems . . 592

1. Die Natur als Subject . . . . . 592

2. Die Natur als Object . . . . . 594

3. Die Natur als Entwicklungsreihe oder Metamorphoſe . 595

4. Die Natur als Materie oder dynamiſche Stufenfolge . 596

Differenzirung und Indifferenzirung der Materie . . . . 598

1. Relative Indifferenz . . . . . 598

2. Der dynamiſche Proceß. Neue Aufgabe . . . . . 600

## Zweiundzwanzigſtes Capitel.

Die Kategorien der Phyſik: Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß . . . . 603

Beſtimmung der Aufgabe . . . . . 603

1. Die Einheit des Transſcendentalen und Dynamiſchen . 603

2. Die Form des dynamiſchen Proceſſes . . . . . 605

Die Geneſis der Raumerfüllung . . . . . 606

1. Der Magnetismus als Function der Materie. (Die Länge) . . . . . 606

2. Die Elektricität als Function der Materie. (Die Breite) 609

3. Die Schwere und der chemiſche Proceß. (Die wirkliche Raumerfüllung) . . . . . 612

## Dreiundzwanzigſtes Capitel.

Das Licht und die Qualitätsunterſchiede der Materie . . . . . 617

Beſtimmung der Aufgabe . . . . . 617

1. Proceſſe erſter und zweiter Ordnung . . . . . 617

2. Das Licht . . . . . 618

Seite

Die Qualitätsunterſchiede . . . . . 622
1. Wärme und Cohäſion . . . . . 622
2. Die elektriſchen und chemiſchen Qualitäten . . . . 625
3. Der Galvanismus und die volta'ſche Säule . . . 627

Vierundzwanzigſtes Capitel.

Naturphiloſophie und Identitätslehre . . 629
Naturphiloſophie und Wiſſenſchaftslehre . . . . . 629
1. Umbildung der Philoſophie . . . . . 629
2. Die Realität der Natur . . . . . 631
Natur und Bewußtſein . . . . . 633
1. Die Natur als „bepotenzirtes Ich" . . . . . 633
2. Die Natur als Subject-Object . . . . . 635
3. Die Natur als Anſchauung . . . . . 636
4. Das Identitätsſyſtem . . . . . 638

Fünfundzwanzigſtes Capitel.

Die Naturphiloſophie als Ideenlehre . . . 640
Der neue Standpunkt . . . . . 640
1. Das transſcendentale Princip als Weltprincip . . . 640
2. Das Abſolute. Abſoluter Idealismus . . . . . 642
3. Die Einheiten . . . . . 644
4. Die Ideen . . . . . 645
Die Naturphiloſophie als Ideenlehre . . . . . 647
1. Das Abſolute und die Welt . . . . . 647
2. Ideen und Potenzen . . . . . 649
3. Plato und Spinoza. Bruno und Leibniz . . . . 651
4. Das theoſophiſche Problem . . . . . 653

## Sechsundzwanzigſtes Capitel.

Seite

Allgemeine Naturphiloſophie . . . . . 655

Die letzten naturphiloſophiſchen Schriften . . . . . 655

Die Aufgabe . . . . . 657

1. Allgemeine und ſpecielle Naturphiloſophie . . . . 657

2. Die Principien der Schwere und des Lichts . . . 658

Das Abſolute und die Materie . . . . . 660

1. Dualismus und Emanatismus . . . . . 660

2. Das abſolute und relative Sein . . . . . 662

3. Das Unendliche und Endliche . . . . . 662

4. Die Idee Gottes und das All . . . . . 664

5. Die Ideenwelt und die Weltkörper . . . . . 665

6. Das göttliche Band der Dinge . . . . . 667

7. Das Band als Schwere und Licht . . . . . 670

## Siebenundzwanzigſtes Capitel.

Die beiden Entwicklungsformen der Naturphiloſophie . . . . . 672

Der religiöſe Pantheismus . . . . . 672

1. Natur und Religion . . . . . 672

2. Die neue Darſtellungsart. Die Aphorismen und Fragmente . . . . . 674

Anti-Fichte . . . . . 679

1. Das Thema der Streitſchrift . . . . . 679

2. Die Geltung der Natur bei Fichte . . . . . 682

3. Der Vorwurf der Schwärmerei . . . . . 685

4. Bedeutung der Streitſchrift . . . . . 688

## Dritter Abſchnitt.
## Das Identitätsſyſtem.

### Achtundzwanzigſtes Capitel.

Seite

Das Syſtem des transſcendentalen Idealismus 693

Aufgabe des transſcendentalen Idealismus . . . . . 693

1. Unterſchied von der Wiſſenſchaftslehre . . . . . 693
2. Unterſchied von der Naturphiloſophie . . . . . 694
3. Die Probleme des transſcendentalen Idealismus . . 696

Die Löſung der Aufgabe . . . . . 699

1. Die intellectuelle Anſchauung . . . . . 699
2. Das Selbſtbewußtſein . . . . . 701
3. Die Geſchichte des Selbſtbewußtſeins . . . . . 702

### Neunundzwanzigſtes Capitel.

Das Syſtem der theoretiſchen Philoſophie . 705

Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie . . . . . 705

1. Geſchichte der theoretiſchen Intelligenz. Fichte und Schelling 705
2. Das Unbewußte im Bewußtſein . . . . . 707

Die Epochen der theoretiſchen Intelligenz . . . . . 710

1. Die urſprüngliche Empfindung . . . . . 710
2. Die productive Anſchauung . . . . . 711
   a. Der Gegenſatz innerhalb der Anſchauung. Das Selbſtgefühl . . . . . 714
   b. Grenzen und Gebiet der Anſchauung . . . . 715
   c. Die Objecte der Anſchauung . . . . . 717
   d. Die Kategorien der Anſchauung . . . . . 719
   e. Zeit und Raum, Kraft und Materie . . . . 720

Seite

3. Die Reflexion . . . . . 722
a. Die Handlungsweise der Reflexion . . . . . 722
b. Empirische und transscendentale Abstraction . . 724
c. Empirische und reine Begriffe . . . . . 724

## Dreißigstes Capitel.

Das System der praktischen Philosophie . . 729
Das praktische Ich . . . . . 729
1. Das Wollen . . . . . 729
2. Der Ursprung des Wollens. Die Individualität . . 730
3. Die geistige Welt. Die Erziehung . . . . . 732
4. Das Handeln als Umbilden . . . . . 734
5. Anschauen und Handeln . . . . . 735
Die Willensfreiheit . . . . . 736
1. Die natürliche und die absolute Freiheit . . . . . 736
2. Die Willkür . . . . . 737
3. Die bürgerliche Freiheit und die Rechtswelt . . . . 739
Philosophie der Geschichte . . . . . 742
1. Die Geschichte als fortschreitende Entwicklung . . . 742
2. Der Charakter der Geschichte . . . . . 744
3. Gott in der Geschichte . . . . . 746

## Einunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Kunst . . . . . 749
Teleologie und Organismus . . . . . 749
Die Kunst . . . . . 751
1. Das Genie als Ursprung des Kunstwerks . . . . 751
2. Der ästhetische Charakter des Kunstwerks . . . . 753
3. Die Kunst als Organon der Philosophie . . . . 754
Das neue System der Aesthetik . . . . . 757

Seite

1. Die univerſelle Aeſthetik . . . . . 757
2. Die äſthetiſche Entwicklungslehre . . . . . 760
3. Natur und bildende Kunſt . . . . . 763

Zweiunddreißigſtes Capitel.

Das Syſtem der abſoluten Identität . . . 769
Aufgabe . . . . . 769
1. Schriften. „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie" 769
2. Princip und Methode . . . . . 771
Die abſolute Identität . . . . . 773
1. Das Selbſterkennen . . . . . 773
2. Die quantitativen Differenzen. Die Dinge . . . . 777
3. Die Reihe der Potenzen. Relative Totalität . . . 779
Die Lehre vom All . . . . . 782
1. Die Identität als Univerſum . . . . . 782
2. Der erneuerte Spinozismus und die Grundformel des Syſtems . . . . . 785
3. Die Methode des Potenzirens. (Hegel, Schopenhauer) 790
4. Potenzen = Ideen . . . . . 793
Das Abſolute und die Welt . . . . . 794
1. Das Problem . . . . . 794
2. Die Natur als Grund . . . . . 795

Dreiunddreißigſtes Capitel.

Das Syſtem der Wiſſenſchaften als Methodenlehre des akademiſchen Studiums. A. Akademie und Philoſophie . . . . . 798
Das Identitätsſyſtem und das akademiſche Studium . . . 798
Wiſſenſchaft und Univerſität . . . . . 802
1. Zuſtand und Aufgabe der Univerſitäten . . . . . 802

Seite
2. Der akademiſche Lehrer . . . . . 804
3. Der Studirende und der Brodgelehrte . . . . . 807
Die reinen Vernunftwiſſenſchaften . . . . . 809
1. Mathematik und Philoſophie . . . . . 809
2. Die Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie 811
3. Das Studium der Philoſophie . . . . . 813
4. Die falſchen Einſchränkungen . . . . . 815
Die Philoſophie und die Facultäten . . . . . 816
1. Der Unterſchied der Facultäten . . . . . 816
2. Der philoſophiſche Kunſtunterricht . . . . . 818

## Vierunddreißigſtes Capitel.

B. Facultäten und poſitive Wiſſenſchaften . 820
Religion und Theologie . . . . . 820
1. Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums . . . 820
2. Das Studium der Theologie . . . . . 825
3. Die fortwirkenden Ideen . . . . . 829
Geſchichte und Rechtswiſſenſchaft . . . . . 832
Naturwiſſenſchaft und Medicin . . . . . 835

## Fünfunddreißigſtes Capitel.

Das Univerſum als göttliches Kunſtwerk. Das göttliche und natürliche Princip der Dinge 841
Die Geſammtanſchauung der Identitätslehre . . . . . 841
1. Das Weltganze . . . . . 841
2. Das Vorbild Plato's (Timäus) . . . . . 843
3. Das Vorbild Bruno's. Das Geſpräch . . . . . 845
Der Ideengang im Bruno . . . . . 847
1. Die wahre Erkenntniß . . . . . 847
2. Die Einheit der Gegenſätze . . . . . 849

Seite

3. Die abſolute Einheit als Princip des Wiſſens . . . 853
4. Das ſichtbare Univerſum. Die kepler'ſchen Geſetze . . 855
Die Weltgegenden der Philoſophie . . . . . 859
1. Materialismus . . . . . 860
2. Intellectualismus . . . . . 862
3. Realismus und Idealismus . . . . . 863

Sechsunddreißigſtes Capitel.

Philoſophie und Religion . . . . . 867
Die Religionsfrage . . . . . 867
Die Löſung der Frage . . . . . 871
1. Gott und die Welt in Gott . . . . . 871
2. Der Abfall und die Welt außer Gott . . . . . 874
3. Die Rückkehr zu Gott . . . . . 880
4. Das Geiſterreich und die Unſterblichkeit der Seele . . 883
Das Myſterium der Philoſophie und Religion . . . . . 885
Uebergang zur Theoſophie . . . . . 886

---

## Vierter Abſchnitt.

### Theoſophie.

Siebenunddreißigſtes Capitel.

Die menſchliche Freiheit. A. Das Vermögen des Guten und Böſen . . . . . 893
Das Problem der Freiheit überhaupt . . . . . 894
1. Unmöglichkeit der Erkenntniß . . . . . 894
2. Nothwendigkeit der Erkenntniß . . . . . 897

Seite

Das Problem der menſchlichen Freiheit. Das Vermögen des Böſen . . . . . 898
1. Unmögliche Erklärungsverſuche . . . . . 898
2. Die einzig mögliche Erklärung . . . . . 901
3. Die Natur in Gott . . . . . 904
Das Böſe im Menſchen . . . . . 909
1. Die Möglichkeit des Böſen . . . . . 909
2. Die univerſelle Wirklichkeit des Böſen . . . . . 913
3. Das Reich der Geſchichte . . . . . 915

Achtunddreißigſtes Capitel.

B. Der intelligible Charakter des Menſchen, das Verhältniß des Böſen zu Gott, die Perſönlichkeit Gottes . . . . . 919
Das Böſe als That und Schuld . . . . . 919
1. Das Problem . . . . . 919
2. Indeterminismus und Determinismus . . . . . 920
3. Der intelligible Charakter . . . . . 921
Theodicee. Das Verhältniß des Böſen zu Gott . . . . 929
1. Die Perſönlichkeit Gottes . . . . . 929
2. Das Gute und Böſe . . . . . 933
3. Das Ende des Böſen . . . . . 935
Gott und die Liebe Gottes . . . . . 936
1. Das Leben in Gott. Der Tod . . . . . 936
2. Das letzte Problem . . . . . 937
3. Das Leben Gottes . . . . . 939
4. Gottesgefühl und Gotteserkenntniß . . . . . 942

Neununddreißigſtes Capitel.

Naturalismus und Theismus . . . . . 945
Die Controverſe mit Eſchenmeyer . . . . . 946

Seite

Jacobi gegen Schelling . . . . . 950

Schellings Streitschrift . . . . . 958

1. Die Lage des Streits . . . . . 958

2. Die persönliche Polemik . . . . . 959

3. Die Streitsache . . . . . 962

Abschluß . . . . . 969

## Druckfehler.

S. 172 Z. 15 v. o. statt ruhig lies richtig
S. 289 Z. 8 v. o. » sein lies seien
S. 310 Z. 10 v. o. » sichere lies sichern.

# Erſtes Buch.

# Schellings Leben und Schriften.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

# Erſtes Capitel.

## Schellings philoſophiſche Aufgabe. Seine Jugendjahre. 1775—1795.

### I.

### Die philoſophiſche Aufgabe Schellings.

Das Geſammtergebniß der fichte'ſchen Lehre trug zwei Aufgaben in ſich, welche die Arbeit und Richtung der nächſten Philoſophie zielſetzend beſtimmen. Die Wiſſenſchaftslehre hatte dargethan, daß die gegenſtändliche Welt, alſo auch die Natur, nur aus dem Ich, das Ich, alſo auch der Erkenntnißproceß, nur aus dem abſoluten Sein oder Gott abgeleitet werden könne; ſie hatte in der erſten Rückſicht das naturphiloſophiſche, in der zweiten das theoſophiſche Problem geſtellt, aber keines von beiden gelöſt*). Fichte war von der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre zur praktiſchen, zur Rechts- und Sittenlehre, von hier zur Religionslehre fortgeſchritten und ſah zuletzt die Aufgabe vor ſich, aus dem Gottesbegriff, als dem tiefſten Princip, das er erfaßt, ſein ganzes Syſtem in einem einzigen Guſſe neu hervorgehen zu laſſen. Das hat er gewollt, aber nicht vollbracht. An der Löſung der naturphiloſophiſchen Frage iſt die Wiſſenſchaftslehre vorüber gegangen

*) S. vorigen Band dieſes Werks, Schlußabhandlung.

und hat ſich unmittelbar der ſittlichen Welt zugewendet, die ihr eigentliches Element war. Als es ſich zuletzt um die Begründung des Ich aus dem abſoluten Sein handelte, gerieth ſie in unvermeidliche und bei dem Grundcharakter, dem ſie treu blieb, unauflösliche Schwierigkeiten.

Es mußte aus dem innerſten Triebe der Wiſſenſchaftslehre heraus ein neuer und friſcher Anlauf genommen und der Weg ergriffen werden, den Fichte zwar unverkennbar gezeigt, aber nicht ſelbſt aufgeſchloſſen, noch weniger geebnet hatte. An der Richtſchnur der Wiſſenſchaftslehre mußte die Philoſophie durch das Labyrinth der Natur emporſteigen zu der geiſtigen Oberwelt. Der Angriff und die Auflöſung der naturphiloſophiſchen Frage war im Gebiet der deutſchen Philoſophie, die unmittelbar von Fichte herkam, die allernächſte Forderung. Jene drei Grundprobleme alles ſpeculativen Nachdenkens, die Fragen nach dem Weſen der Natur, der Menſchheit, Gottes, hängen ſo genau zuſammen, daß keines ohne das andere gelöſt werden kann, aber die Möglichkeit der Löſung iſt bedingt durch die Ordnung der Probleme. Die Natur iſt das nothwendige Geiſtesobject, die vorgeſtellte, anſchauliche, in ihrer Anſchaulichkeit dem Bewußtſein unmittelbar als vorhanden einleuchtende Welt. Ohne Geiſteserkenntniß d. h. ohne Selbſterkenntniß iſt nicht zu wiſſen, worin ihr Weſen beſteht. Daher iſt die Selbſterkenntniß, die Einſicht in die Bedingungen aller Erkennbarkeit und alles Bewußtſeins nothwendig die erſte und ſicherſte That, um das Weſen der Dinge zu verſtehen und den Blick frei zu haben auf die Welt als das wirkliche Object aller Erkenntniß. So iſt die herangereifte Philoſophie bei den Griechen fortgeſchritten von Sokrates zu Plato und Ariſtoteles, bei den Deutſchen von Kant und Fichte zu Schelling und Hegel. Das Räthſel der Dinge iſt nur lösbar

aus dem tiefſten Grunde menſchlicher Selbſterkenntniß; auf jedem andern Wege muß man es verfehlen. Der Weg durch die Selbſterkenntniß iſt der kritiſche im Sinne Kants.

Zunächſt bedurfte die kritiſche Selbſterkenntniß einer ſyſtematiſchen Vollendung und Einheit. Ihre Einſichten mußten geſammelt, geordnet, aus einem einzigen Princip folgerichtig und methodiſch entwickelt werden. Sobald dieſes Ziel erreicht iſt, drängt alles zu der nächſten Aufgabe, zu dem Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft. Jenes Ziel iſt erreicht in der fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, es kommt nicht erſt in ihrem Verlauf allmälig zum Vorſchein, ſondern gleich in den erſten Grundzügen, in dem Begriff und der Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre ſteht es klar und deutlich vor dem ſehenden Auge. Daher wartet der Durchbruch aus der Wiſſenſchaftslehre in die Naturphiloſophie und Kosmologie nicht erſt, bis Fichte ſeine Arbeit vollendet hat, ſondern die jüngere dazu berufene, von dem Geiſt der Wiſſenſchaftslehre ergriffene und unglaublich ſchnell gereifte Kraft iſt gleich bei der Hand. An dieſem Punkte des Durchbruchs ſteht Schelling. Seine ganze Bedeutung in der deutſchen Philoſophie nach Kant liegt darin, daß ihm in der Fortbewegung der letzteren dieſer Ort, dieſe Aufgabe, dieſe Kraft zugefallen war. Er ſollte die Wendung und den Anfang der neuen von dem kritiſchen Geiſt erfüllten Welterkenntniß machen. Alles was der Anfang einer ſolchen großen geiſtigen Bewegung fordert von jugendlichem Feuer und kühnem Geiſtesdrange, von entſchloſſener Denkkraft und genialem Vorblick, alles was zugleich Unvollkommenes und Unreifes dem Anfange anhaftet, charakteriſirt den Mann, dem dieſe Stelle in der deutſchen Philoſophie kein Zweiter beſtreitet.

In einem ſehr bemerkenswerthen Gegenſatze zu Kant, der

nach langem Nachdenken endlich die epochemachende That vollbringt, bedächtig und gemeſſen von Frage zu Frage fortſchreitet, die er alle gleichmäßig und einmüthig beherrſcht, bemächtigt ſich jetzt ein ungeſtümer und ungeduldig vorwärtstreibender Drang der philoſophiſchen Forſchung. Es giebt auch im Leben der Ideen Wendungen und Kriſen, die zu ihrer Entſcheidung der friſcheſten Jugendkraft bedürfen. Es iſt als ob die Philoſophie in ihrem Fortgange von Kant zu Fichte und Schelling ſich mit jedem Schritte zu verjüngen ſtrebt. Kant war ſiebenundfunfzig, als er ſein grundlegendes Werk herausgab, Fichte war zweiunddreißig, als er die Wiſſenſchaftslehre einführte. Schelling ſteht mit zwanzig Jahren auf der Höhe der kantiſch-fichteſchen Philoſophie und betritt zwei Jahre ſpäter ſeine eigenthümliche Bahn. Kaum hat Fichte das erſte Wort ſeiner neuen Lehre geſprochen, ſo hat es niemand beſſer begriffen als der neunzehnjährige Schelling, der jetzt gleichzeitig mit dem Meiſter die Wiſſenſchaftslehre entwickelt und ſchon den Uebergang zur Naturphiloſophie macht, während Fichte noch beſchäftigt iſt, das Syſtem ſeiner Sittenlehre auszuführen.

Als Schelling den 26. November 1827 ſeine Profeſſur in München antrat, charakteriſirt er am Schluß ſeiner Rede treffend den Moment, in und zu welchem er auf dem Gebiete der deutſchen Philoſophie erſchien. „Als ich vor bald dreißig Jahren zuerſt berufen wurde, in die Entwicklung der Philoſophie thätig einzugreifen, damals beherrſchte die Schulen eine in ſich kräftige, innerlich höchſt lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philoſophie. Wer hätte es damals glauben ſollen, daß ein namenloſer Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einen ſo mächtigen und ihrer leeren Abſtractheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit ſich eng anſchließenden Philoſophie ſollte Meiſter

werden? Und dennoch iſt es geſchehen, freilich nicht durch ſein Verdienſt und ſeine beſondere Würdigkeit, ſondern durch die Natur der Sache, durch die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt, und er kann den Dank und die freudige Anerkennung, die ihm damals von den erſten Geiſtern der Nation zu Theil wurde, nie vergeſſen, wenn auch heutzutage wenige mehr wiſſen, wovon, von welchen Banden und Schranken die Philoſophie damals befreit werden mußte, daß der Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft, in dem ſie ſich jetzt ergehen können, dieſe Freiheit und Lebendigkeit des Denkens, deren Wirkung ſie ſelbſt genießen, damals errungen werden mußte *)."

Von der Selbſterkenntniß zur Welterkenntniß, zur Gotteserkenntniß; von der Wiſſenſchaftslehre zur Naturphiloſophie und Kosmologie, von hier zur Theoſophie: dieſer in ſich nothwendige Gang der Probleme bezeichnet die Stadien, welche Schellings philoſophiſcher Entwicklungsgang durchläuft. Die erſten Jahre ſind von der Wiſſenſchaftslehre beherrſcht, der zweite Abſchnitt umfaßt die Naturphiloſophie und Identitätslehre, der dritte und längſte die Theoſophie. Die philoſophiſche Entwicklung, die Schelling vor den Augen ſeiner Mitwelt durchlebt und beurkundet hat, beſchreibt kaum mehr als fünfzehn Jahre; ſie ſind der glänzendſte und wirkſamſte Theil ſeines Lebens. Er war neunzehn Jahr alt, als er dieſen bedeutungsvollen Lebensabſchnitt antrat, vierunddreißig, als er aufhörte, die Mitwelt zu Zeugen ſeiner Geiſtesarbeit zu machen und ſich literariſch in eine faſt verſchloſſene Einſamkeit zurückzog, die er nur ſelten durch ein in die Oeffentlichkeit geſprochenes Wort unterbrach.

*) Fr. W. J. von Schellings ſämmtliche Werke. Abth. I. B. IX. S. 366.

# II.

## Die Jugendjahre*).

### 1. Elternhaus und Schule.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde in dem würtemberg'schen Städtchen Leonberg, der Vaterstadt unseres großen Astronomen Johann Keppler, den 27. Januar 1775 geboren. Hier war sein Vater seit 1771 zweiter Diakonus, ein in der alttestamentlichen Theologie und dem Gebiete der morgenländischen Sprachen und Literatur bewanderter Mann, der durch seine praktisch erbauliche Bearbeitung der Sprüche und des Predigers auch als theologischer Schriftsteller sich bekannt machte. Schellings Großoheim mütterlicherseits und der erste seiner Taufpathen war Fr. v. Rieger, einst Günstling des Herzogs Karl, dann lange Jahre in schrecklicher Gefangenschaft auf Hohentwiel, zuletzt Commandant von Hohenasperg, wo der Dichter Schubart durch eine Gewaltthat des Herzogs in seine Hände gegeben war; er ist der Held der schiller'schen Erzählung „Spiel des Schicksals".

Im Frühjahr 1777 wurde Schellings Vater als Prediger und Klosterprofessor nach Bebenhausen bei Tübingen berufen, einer ehemaligen Cisterzienserabtei, die jetzt als theologische Bildungsanstalt und Vorschule diente, um die jungen Leute von ihrem sechszehnten bis achtzehnten Lebensjahre für das tübinger Stift vorzubereiten. Hier wurde der Knabe zuerst in der kleinen deutschen Schule und seit 1783 im Lateinischen unterrichtet.

---

*) Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bände. (Lpz. 1869. 70.) In Betreff der Jugendjahre zu vgl. I Bd., insbesondere das biographische Fragment „Schellings Leben", welches die ersten 21 Jahre umfaßt. (Die Herausgabe der Briefe hat Plitt in Erlangen besorgt, das biogr. Fragment ist von dem verstorbenen Sohne des Philosophen.)

Er hatte das zehnte Jahr überschritten, als ihn (Ostern 1785) die Mutter auf die lateinische Schule nach Nürtingen brachte und der Aufsicht ihres Schwagers des Diakonus Köstlin anvertraute. Die Aufnahmsprüfung bestand er vortrefflich. Schon gegen Ende des folgenden Jahres, noch bevor er sein zwölftes Jahr vollendet hatte, erklärten die Lehrer, daß er auf der Schule zu Nürtingen nichts mehr zu lernen habe.

So sah sich der Vater genöthigt, ihn nach Bebenhausen zurückkommen und an dem Unterricht der so viel älteren Seminaristen theilnehmen zu lassen. Es zeigte sich bald, wie weit der Knabe seinen Jahren vorausgeeilt war und daß er keiner Anstrengung bedurfte, um mit den Klosterschülern gleichen Schritt zu halten. Er war ihnen gewachsen und überlegen. Seine Arbeiten erregten die Bewunderung der Lehrer, die bald sahen, daß dieser Knabe ein seltenes „ingenium praecox" sei. Er war in der lateinischen Grammatik sicher, geschickt im Styl, leicht und gewandt in der Behandlung der Verse, er zeigte sich in der Auseinandersetzung seiner Schulthemata umsichtig, mit den überlieferten Argumenten vertraut, fähig zu eigenen Gedanken. Aus dieser Schulzeit stammt eine Arbeit über die Beweisgründe des göttlichen Ursprungs der Bibel, ein lateinisches Gedicht auf die Größe Englands, ein anderes über den Ursprung der Sprache.

In Bebenhausen blieb er vier Jahre, vom October 1786 bis October 1790. Hätte es sich bloß um die geistige Reife gehandelt, so würde er schon im Herbst 1789 mit der dritten Promotion, die er in Bebenhausen erlebte, auf das tübinger Stift gekommen sein. Indessen hielt ihn aus Rücksicht auf sein Alter der Vater selbst zurück. Es fehlten ihm noch vier Jahre bis zur vorgeschriebenen Altersstufe. Als aber im nächsten Jahr die Promotion der Denkendorfer Klosterschule einige ihrer Glieder (aus disci-

plinariſchen Gründen) verloren hatte, ſo wünſchte der Vater, daß ſeinem Sohne erlaubt werden möge, in eine jener Lücken einzutreten und auf dieſe Weiſe drei Jahre früher, als das Geſetz vorſchrieb, die Univerſität zu beziehen. Die Erlaubniß wurde in Stuttgart nicht ohne Schwierigkeit ertheilt, und ſo kam der fünfzehnjährige Schelling im October 1790 nach Tübingen. Das natürliche Selbſtgefühl ſeiner geiſtigen Kraft und Begabung hatte durch die Frühreife und den immer ſiegreichen Wetteifer mit ſo viel älteren Mitſchülern ſchon eine ſcharfe Ausprägung genommen.

## 2. Die akademiſchen Jahre.

Die nächſten fünf Jahre gehören dem tübinger Stift, davon waren die beiden erſten philoſophiſchen Studien, die letzten der Theologie gewidmet. Die Glieder einer Promotion wurden bald nach ihrem Eintritt in Tübingen durch eine Prüfung locirt, jeder erhielt ſeinen beſtimmten Platz, der öffentlich bekannt gemacht wurde. Nach dem Erſten hieß die Promotion; Schelling wurde in ſeiner Promotion der Zweite, der Erſte war ein gewiſſer Beck. Wenn der Herzog nach Tübingen kam und in ſeiner Gegenwart die Seminariſten prüfen ließ, ſo war es Sitte, daß ihn der Primus durch eine Anrede begrüßte. Die Gelegenheit bot ſich bald. Beck, zu ſchüchtern, um ſich vor dem Herzoge hören zu laſſen, bat Schelling, die Anrede zu halten; dieſer that es, und der Herzog ſoll damit ſo zufrieden geweſen ſein, daß er befahl, bei der nächſten Location Schelling zum Primus zu machen. Nicht immer war ihm Herzog Karl ſo günſtig. Bei einem andern Fall, der ſich einige Jahre ſpäter ereignete, ſtand ihm die fürſtliche Ungnade ſehr nahe. Die franzöſiſche Revolution, damals in der Hochfluth begriffen, hatte auch unter den tübinger Studenten bis in das Stift hinein große Begeiſterung geweckt,

die Berichte aus Paris wurden eifrig geleſen, franzöſiſche Freiheitslieder, namentlich die Marſeillaiſe, überſetzt und geſungen*). Schelling gehörte zu den Enthuſiaſten und galt für den Ueberſetzer der Marſeillaiſe. Der Herzog, der jetzt erfüllt ſah, was er bei Schillers Räubern gefürchtet, hatte kaum von der Sache gehört, als er nach Tübingen eilte, um ſelbſt den Sturm im Glaſe zu beſchwören; er ließ die Seminariſten verſammeln, einige, darunter Schelling, mußten vortreten, der Herzog hatte die Ueberſetzung der Marſeillaiſe in der Hand und hielt ſie Schelling mit den Worten hin: „da iſt in Frankreich ein ſauberes Liedchen gedichtet worden, wird von den Marſeiller Banditen geſungen, kennt Er es?" Dann folgte eine tüchtige Strafpredigt, und zuletzt wandte ſich der Herzog mit der Frage an Schelling, ob ihm die Sache leid ſei? worauf dieſer mit dem Gemeinplatz geantwortet haben ſoll: „Durchlaucht, wir fehlen alle mannigfaltig." Der Vorfall aus dem Frühjahr 1793 machte den Eltern Schellings großen Kummer, wie einige beſorgte Briefe des Vaters an den Prorector bezeugen**).

Unter ſeinen Compromotionalen befreundete ſich Schelling beſonders mit Pfiſter, der ſpäter Generalſuperintendent wurde und ſich als Hiſtoriker hervorgethan hat; unter den älteren Stiftlern ſind uns namentlich zwei wichtig, mit denen Schelling eine vertraute Jugendfreundſchaft pflegte, beide fünf Jahre älter als er: Hölderlin und Hegel. Mit dem erſten führte ihn die Begeiſterung für das griechiſche Alterthum, mit dem andern der Eifer

*) Die Sage erzählt, daß die jungen Leute einen Freiheitsbaum errichtet und umtanzt haben. Die Thatſache iſt richtig, aber ſie hat ſich erſt nach Schellings Studienzeit begeben. Aus Schellings Leben. III. S. 251 flgd.

**) Ebendaſelbſt. I. S. 31 flgd.

für Philoſophie zuſammen. Ein dritter jener älteren Freunde Namens Renz, den Schelling für den Talentvollſten ſeiner Commilitonen gehalten haben ſoll, iſt früh geſtorben.

Von der Kloſterſchule und dem väterlichen Unterrichte her hatte Schelling eine Vorliebe für die ſemitiſchen Sprachen nach Tübingen mitgebracht, er galt für einen tüchtigen Hebräer, trieb unter der Leitung von Chriſtian Friedrich Schnurrer fleißig altteſtamentliche Studien, und es ſchien, daß er in dem philologiſchen und namentlich orientaliſchen Fach ſeinen Beruf und ſeine eigentliche Stärke habe. Allmälig drängten ſich die philoſophiſchen Studien mehr in den Vordergrund, genährt freilich nur durch Bücher und eigenes Nachdenken, kaum durch Vorleſungen; denn es gab in Tübingen keinen Lehrer, der in der Philoſophie einen ähnlichen lehrenden Einfluß auf Schelling hätte ausüben können, als Schnurrer in der altteſtamentlichen Theologie und Storr in der Dogmatik. Plouquet war todt, Bök langweilig, Abel (einſt Schillers Lehrer auf der Carlsſchule) höchſtens in der Pſychologie noch einigermaßen anregend. So hatte von dem Katheder aus Schelling nichts zu erwarten. Den erſten Antrieb verdankte er einem ſeiner Lehrer von Bebenhauſen her, Namens Reuchlin, dieſer hatte ihm philoſophiſche Bücher zu leſen gegeben, zuerſt Feders Logik und Metaphyſik, dann Leibniz' Monadologie und eine Sammlung philoſophiſcher Aufſätze von Leibniz, Clarke, Newton u. a. in franzöſiſcher Sprache, welches Buch er dem hoffnungsvollen Schüler zum Andenken ſchenkte. Die beiden letzten Schriften wirkten in der That anregend auf Schelling, dagegen hatte Feders Metaphyſik ihn völlig niedergeſchlagen, und der Grund davon iſt charakteriſtiſch genug: das Buch mit ſeinem trivialen Inhalt erſchien ihm ſo deutlich und ſo leicht, daß er überzeugt war, es unmöglich verſtanden zu haben. So hatte er,

als er nach Tübingen kam, von Seiten der Philoſophie nur einen Eindruck der leibniziſchen Lehre empfangen. Die kantiſche war ihm noch verborgen. Da lernte er Schulze's Erläuterungen der Kritik der reinen Vernunft kennen und beendete nach einer eigenhändig dem Buche eingeſchriebenen Bemerkung die erſte Lectüre den 23. März 1791. Drei Jahre ſpäter, in der letzten Zeit ſeines tübinger Aufenthalts, wird er durch die erſten Schriften Fichte's über den Geiſt der kritiſchen Lehre völlig ins Klare geſetzt, und ſeine eigene productive Selbſtthätigkeit in der Philoſophie kommt zum Durchbruch; er erkennt in der Wiſſenſchaftslehre den wahren und einzig möglichen Fortſchritt der kritiſchen Denkweiſe, in den Kantianern des gewöhnlichen Schlages den völlig zurückgebliebenen und unächten Kantianismus, beides mit einer wirklichen Macht über die neuen fortbewegenden Ideen der Philoſophie. Dieſen Standpunkt erobert zu haben, iſt die reifſte und wichtigſte Frucht ſeiner akademiſchen Lehrjahre.

Unterdeſſen hat er auch auf theologiſchem Gebiete, namentlich in den alt- und neuteſtamentlichen Studien, rüſtig fortgearbeitet; er iſt auch hier ſelbſtdenkend zu Ueberzeugungen vorgedrungen, aus denen er die Richtſchnur zu einer wiſſenſchaftlichen Erforſchung der bibliſchen Schriften ſich vorzeichnet. Es iſt in der That bewunderungswürdig, mit welcher reifen und ſichern Einſicht dieſer achtzehnjährige Jüngling die Nothwendigkeit der hiſtoriſch-kritiſchen Richtung ſich klar macht. Ein richtiger Tact leitet den Gang ſeiner neuteſtamentlichen Studien von den pauliniſchen Briefen zu den ſynoptiſchen Evangelien. In den Jahren von 1793—94 hatte er die Abſicht eine Reihe hiſtoriſch-kritiſcher Abhandlungen zu ſchreiben, wozu der Entwurf der Vorrede noch erhalten iſt. Hier gilt ihm die rein geſchichtliche Erklärung der Bibel, „die hiſtoriſche Interpretation derſelben im weiteſten

Sinn" als der leitende Geſichtspunkt, als das Ziel aller gelehrten und kritiſchen Unterſuchung; eine davon unabhängige philoſophiſch-allegoriſche Erklärungsweiſe ſei in wiſſenſchaftlicher Hinſicht ebenſo unvermögend als die dogmatiſche Inſpirationstheorie; Erneſti habe mit Recht die grammatiſche Erklärung der allegoriſchen und philoſophiſchen entgegengeſetzt, aber ſie reiche bei den weiten Grenzen, innerhalb deren ſie ſich bewege, zu der Löſung der wiſſenſchaftlichen Aufgabe nicht aus. Es ſei nicht genug, den Wortſinn herauszubringen, man müſſe die Bedeutung und den Inhalt der Vorſtellungen erkennen und genau wiſſen, was ſich dieſer Schriftſteller in dieſem Ausſpruch wirklich gedacht habe; das aber ſei nur möglich, wenn man die geſchichtliche Entwicklung der Vorſtellungsarten, den geſchichtlichen Charakter der Schriftſteller und Schriften, den Geiſt der Zeitalter und deren Sonderung verſtehe. So wird die ganze Erklärungsweiſe der Bibel auf einen Geſichtspunkt geführt, wo ſie mit aller Unbefangenheit der hiſtoriſch-kritiſchen Grundfrage gegenüberſteht: wie ſind die bibliſchen Schriften entſtanden? Die Nothwendigkeit dieſes Geſichtspunktes läßt ſich nicht einfacher und überzeugender ausſprechen, als es in dieſer Vorrede des tübinger Stipendiaten geſchieht: „Man betrachtete nur gar zu oft die heiligen Urkunden als Schriften, die plötzlich vom Himmel gefallen wären, die man aus allem Zuſammenhang herausnehmen und als ganz iſolirte Denkmale betrachten müſſe, die unabhängig von den Vorſtellungen, den Bedürfniſſen und allen Umſtänden derjenigen Zeit, in der ſie entſtanden, nur auf ein in entfernten Jahrhunderten erſt vollkommen auszubildendes Syſtem berechnet wären, in die man oft auch alle mögliche Weisheit, ohne Rückſicht auf die Empfänglichkeit derjenigen Menſchen, denen ſie zunächſt beſtimmt wären, hineintragen dürfte, wenn ſie nur zuvor durch das hergebrachte

Syſtem geheiligt wären, das dann doch wieder nur aus jenen Schriften geſchöpft ſein ſollte.“ „Hiſtoriſche Interpretation im weiteren Sinn befaßt demnach nicht nur grammatiſche, ſondern auch hiſtoriſche Interpretation im engern Sinne des Worts. Jene geht blos auf die Bedeutung der Worte, auf ihre verſchiedenen Wendungen, Formen und Conſtructionen, dieſe nimmt ihre Belege aus der Geſchichte überhaupt, insbeſondere aber aus der Geſchichte der Zeit, aus der die Urkunde, welche ausgelegt werden ſoll, herſtammt, aus dem Geiſt, den Begriffen, den Vorſtellungs- und Darſtellungsarten, die jener Zeit eigenthümlich ſind*).“

Nicht bloß die dogmatiſche Inſpirationstheorie, ſondern auch die philoſophiſch-allegoriſche Erklärungsweiſe ſteht der geſchichtlichen entgegen. Bei der Willkür, die alles aus allem zu machen verſteht, verliert die Philoſophie, wenn ſie die Erklärung der Bibel bevormunden will, alle wirkliche Einſicht und widerſtrebt aller ächten religiöſen Aufklärung. Im Intereſſe der letztern wird treffend auf die Abwege hingewieſen, die eine ſolche ungeſchichtliche und willkürliche Erklärungsweiſe unter dem Namen der Philoſophie nimmt. „Der ſo geprieſene philoſophiſche Scharfſinn pflegt den geſunden Menſchenverſtand und die helle hiſtoriſche Anſchauung nur gar zu oft und gerade da am meiſten zu verlaſſen, wo gerade dieſe nur ſeine ſicherſten Führer zur Wahrheit werden konnten.“ „Es iſt eine Kleinigkeit, allen möglichen Behauptungen eine gewiſſe philoſophiſche Tinktur zu geben und durch eine gewiſſe Philoſophie ſelbſt die größten und auffallendſten Ungereimtheiten im Reiche der Theologie zu naturaliſiren; es iſt leichter, gegen einen offenbaren Feind, der ſich freiwillig

*) Entwurf der Vorrede zu den hiſtoriſch-kritiſchen Abhandlungen der Jahre 1793—94. Aus Schellings Leben. I. S. 43 u. 45.

und offenherzig aller Philoſophie entſchlägt, die Sache der Aufklärung zu vertheidigen, als gegen einen heimlichen Feind, der den geſunden Menſchenverſtand zu beſtechen und in den „„Schaafskleidern der Philoſophie““ einherzugehen ſucht*)."

Aus ſeinen bibliſchen Studien ſchöpft Schelling die Themata ſowohl für die philoſophiſche Abhandlung, womit er den 26. September 1792 den Magiſtergrad der Philoſophie erwirbt, als für die theologiſche, die er im Juni 1795 unter dem Vorſitz von Storr vertheidigt und womit er ſeine akademiſche Bildungszeit im tübinger Stift vollendet. Das Thema der letzteren war eine wichtige Frage aus dem Urchriſtenthum, das Verhältniß des Gnoſtikers Marcion zum Apoſtel Paulus betreffend: ob nämlich Marcion die pauliniſchen Briefe wirklich verfälſcht habe? In ſeiner Abhandlung „de Marcione Paullinarum epistolarum emendatore" wollte Schelling beweiſen, daß jene Beſchuldigung grundlos ſei. Das philoſophiſche Thema geht auf die bibliſche Erzählung des Sündenfalls im dritten Capitel der Geneſis: „kritiſcher und philoſophiſcher Verſuch zur Erklärung des älteſten Philoſophems über den erſten Urſprung der menſchlichen Uebel**)."

Wir wiſſen bereits, wie in Schellings theologiſchen und bibliſchen Studien jener hiſtoriſch-kritiſche Geſichtspunkt ſich frühzeitig geltend machte, der ſeine Aufmerkſamkeit auf den Urſprung und die Entſtehungsweiſe religiöſer Vorſtellungen lenken mußte. Er hatte geſehen, wie es in der Natur dieſer Vorſtellungen liegt, namentlich in ihren erſten Entwicklungsſtadien unwillkürlich in die Form der Dichtung einzugehen und den Charakter des My-

*) Ebendaſ. S. 40.

**) Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum. S. W. Abth. I. Bd. I.

thus anzunehmen. Daher mußte bei ſeinem Ideengange dieſer Begriff des Mythus und ſeine Erſcheinung in der Religionsgeſchichte ihn beſonders feſſeln und wiſſenſchaftlich beſchäftigen. Die bibliſche Erzählung vom Sündenfall war gleichſam das concrete Beiſpiel, an dem er zeigen wollte, was Mythus iſt, wie er entſteht, was er in dem gegebenen Falle bedeutet: ein Verſuch, den Begriff des Mythus auf die Bibelerklärung anzuwenden, mit dem ſein Lehrer Schnurrer keineswegs einverſtanden war. Die Geiſtesart und Sprache der älteſten Menſchheit bedinge, daß allgemeine Wahrheiten ſinnlich und ſinnbildlich dargeſtellt werden, unwillkürlich und ungeſucht. So entſtehe der Mythus. Der bibliſchen Geſchichte vom Sündenfall liege ein Philoſophem zu Grunde, deſſen Urſprung man auf ägyptiſche Prieſterweisheit und hieroglyphiſche Darſtellung zurückführen müſſe. Mit beiden ſei Moſes vertraut geweſen; er habe eine ägyptiſche Prieſterlehre in hieroglyphiſcher Darſtellung als Vorbild vor ſich gehabt, aus den hieroglyphiſchen Charakteren erkläre ſich Baum und Schlange. Der verborgene Sinn aber des Ganzen, das eigentliche Philoſophem ſei die Lehre von dem Anfang und Beweggrunde aller menſchlichen Uebel, womit das goldene Zeitalter verloren gehe, nämlich von der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zuſtande, welche ſelbſt aus dem Streben nach Höherem entſpringe, und die tiefſte Wurzel dieſes Strebens ſei die Wißbegierde. Sie ſtreben nach höchſter Kenntniß und ſie erreichen Elend und Tod; daher der Grundgedanke des Ganzen, wie ſich Schelling in der nächſten Abhandlung ausdrückt, peſſimiſtiſch gefärbt ſei, es ſei „die Klage eines zweifelnden Weiſen". Als er dieſen Verſuch ſchrieb, waren ihm Kants Abhandlung über den muthmaßlichen Anfang der Menſchengeſchichte und über das radicale Böſe in der Menſchennatur gegenwärtig, ebenſo Herders Aufſatz über den

Geiſt der hebräiſchen Poeſie und über die älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts.

Jetzt trieb es ihn, ſeine Gedanken über den Mythus wiſſenſchaftlich zu ordnen und als Theorie darzuſtellen; ſeine Unterſuchung galt nicht mehr dieſem oder jenem einzelnen Fall religiös-mythiſcher Vorſtellung, ſondern der Entſtehung der Mythenbildung überhaupt. Um Klarheit in die Begriffsbeſtimmung zu bringen, müſſe genau unterſchieden werden zwiſchen Mythus, Sage, Philoſophem. Im folgenden Jahr 1793 veröffentlichte Schelling im fünften Stück der Paulus'ſchen Memorabilien ſeinen Aufſatz „über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt", worin gezeigt wurde, wie Mythus und Sage ſich beide auf dem Wege der Ueberlieferung durch unwillkürliche Dichtung ausbilden, die Sage Thaten und Begebenheiten, geſchichtliche oder erdichtete, der Mythus im engeren Sinn Lehren und Wahrheiten zum Kern habe, daher eine Verſchmelzung von Philoſophem und Sage bilde, denn er gebe Wahrheit in geſchichtlicher Form. Im weiteren Sinn wird auch die Sage Mythus genannt; daher werden hiſtoriſche und philoſophiſche Mythen, mythiſche Geſchichte und mythiſche Philoſophie unterſchieden und auch die Möglichkeit dargethan, wie ſich beide vereinigen, hiſtoriſche Sagen philoſophiſch werden, Philoſopheme ſich in dieſelben einkleiden können; es wird hingewieſen auf die traditionelle Herkunft, auf die poetiſche Entſtehung mythiſcher Vorſtellungsweiſen, auf die pſychologiſchen Triebfedern einer ſolchen Dichtung, die unwillkürlich hervorgehe aus einer kindlichen Geiſtesart, aus dem Bedürfniß, die Wahrheit ſinnlich anzuſchauen, aus der Unfähigkeit, ſie ſchon abſtract zu denken und darzuſtellen. Aus den verſchiedenen Arten menſchlicher Vorſtellung und aus dem Urſprunge derſelben wird der Inhalt ſowohl

der mythiſchen Geſchichte als der mythiſchen Philoſophie dargethan und der Geſichtspunkt erſchloſſen, unter dem ſie betrachtet und erklärt ſein wollen.

Die philoſophiſchen Abhandlungen aus den Jahren 1794 und 1795 über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt, vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen, die neue Deduction des Naturrechts, die philoſophiſchen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, ſollen hier nur biographiſch erwähnt ſein; wir werden ſie ſpäter, weil ſie der philoſophiſchen Entwicklung Schellings angehören und deren erſten Abſchnitt ausmachen, genau verfolgen.

### 3. Das geiſtige Ergebniß.

Erwägen wir den Geiſtesertrag der tübinger Jahre, ſo ſind große und fruchtbare Ergebniſſe in dem zwanzigjährigen Jüngling reif geworden: er hat in der Philoſophie den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre ſo ſicher und eigenmächtig ergriffen, daß er dicht neben dem Meiſter ſteht und geraden Weges das ihm eigenthümliche Ziel erreichen wird; er hat in der Theologie, gegenüber den bibliſchen Urkunden, den hiſtoriſch-kritiſchen Standpunkt gewonnen und ſich aus eigener Einſicht mit aller Klarheit vorgeſetzt, d. h. er erhebt die geſchichtliche Denkweiſe und macht ſie geltend im Gegenſatz zur abſtract-philoſophiſchen, und, was mit der geſchichtlichen Denkweiſe genau zuſammenhängt, er hat die Bedeutung des Mythus in der Religion, der Mythologie in der Religionsphiloſophie bereits ſo tief und gründlich erfaßt, daß dieſe Einſicht nothwendig in ihm fortwirkt. So iſt nicht zu verkennen, daß in dem tübinger Stiftler ſchon die Anlagen beiſammen und entwickelt ſind, welche die großen Geiſtesarbeiten des künftigen Philoſophen reifen und bedingen. Die

Wendung, die er entſcheiden ſoll und zu der er ſelbſt in jenem ſpätern Rückblick ſich berufen fand, iſt ſchon vorgebildet. Denn er wird dieſe beiden Factoren, die noch auseinander liegen, die Wiſſenſchaftslehre und die geſchichtliche Denkweiſe, zuſammenfügen und ſich den Weg bahnen müſſen aus der Einſicht in die Entſtehung der Erkenntniß zur Einſicht in die Entſtehung, das Werden, die Entwicklung der Dinge. Es iſt nichts geringeres als, wie er ſelbſt dieſe Wendung bezeichnet hat, „der Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft.“ Der Durchbruch an einem Punkt iſt in einem Kopf, wie der ſeinige, der Durchbruch überhaupt. Was er der Religion gegenüber ſchon gefordert hat, wird er der Natur gegenüber nothwendig verſuchen und, wenn die Sache gründlich geſchehen ſoll, zunächſt verſuchen.

Vorderhand ſehen wir ihn, am Ende ſeiner akademiſchen Lehrjahre, auf gleicher Höhe mit Fichte, weniger von ihm geleitet, als von ſeinen Ideen erfüllt und vorwärts getrieben. Als Hölderlin Oſtern 1795 von Jena, wo er Fichte gehört hatte, in ſeine Heimath zurückreiſte und Schelling in Tübingen beſuchte, konnte er den jüngeren Freund, der ſich in der Philoſophie nicht genug gethan hatte, mit der Verſicherung tröſten: „ſei nur ruhig, du biſt gerade ſo weit als Fichte, ich habe ihn ja gehört*).“

*) Aus Schellings Leben. I. S. 71.

# Zweites Capitel.

## Von den akademiſchen Lehrjahren zur akademiſchen Laufbahn. Die Hofmeiſterzeit.

(Nov. 1795 — Juli 1798.)

### I.

### Neue Lebensſtellung.

#### 1. Innere Gährung.

Dieſe Jahre ſind im Leben Schellings die Sturm- und Drangepoche. Die Lehrjahre ſind aus, die Wanderzeit beginnt. Was in einem bedeutenden und zukunftsvollen Menſchenleben in ſolchen Epochen zu gähren pflegt, iſt in dieſem Jünglinge mächtig: das Gefühl jugendfriſcher ſchon erprobter Geiſteskraft, eine feurige Thatenluſt, die große Aufgaben noch unbeſtimmt vor ſich ſieht, die Sehnſucht ins Weite, die Begierde nach andern Weltzuſtänden, die das aufwärts ſtrebende, von neuen Ideen erleuchtete Geſchlecht heraufführen ſoll. Der Schwung der franzöſiſchen Revolution hatte ihn ergriffen; die deutſche Philoſophie, deren er ſich in ihrer damals höchſten Form bemächtigt, hatte ihn gegen das alte Syſtem der Theologie und Philoſophie in einen energiſch ausgeprägten Gegenſatz gebracht. Der Kantianismus gewöhnlichen Schlages erſchien ihm ſchon alt und lebensunfähig. Er und ſeine Freunde ſollten für „die gute Sache" wirken und werben;

ſeine enge Heimath, „das Pfaffen- und Schreiberland", wie er ſie nannte, ſtieß ihn ab; in der Ferne lockte ihn am meiſten Paris. Wir laſſen ſeine damalige Gemüthsſtimmung ſelbſt reden, wie er ſie in einem Brief aus dem Anfange des Jahres 1796 gegen ſeinen Freund Hegel äußert. „Gewiß, lieber Freund, biſt du indeß nicht unthätig geweſen. Haſt du von deinem Plane indeß nichts ausgeführt? Ich wartete immer etwas von den Reſultaten deiner Unterſuchungen irgendwo zu finden. Oder haſt du etwas Größeres unter der Hand, das Zeit fordert, und womit du deine Freunde auch einmal überraſchen willſt? In der That, ich glaube von dir es fordern zu dürfen, daß du dich auch öffentlich an die gute Sache anſchließeſt. Sie hat indeß mehr Freunde und Vertheidiger bekommen, als ich in meinem letzten Briefe zu hoffen wagte. Es kommt darauf an, daß junge Männer, entſchieden alles zu wagen und zu unternehmen, ſich vereinigen, um von verſchiedenen Seiten her daſſelbe Werk zu betreiben, nicht auf einem, ſondern auf verſchiedenen Wegen dem Ziel entgegenzugehen, und der Sieg iſt gewonnen. Es wird mir alles zu enge hier — in unſerm Pfaffen- und Schreiberland. Wie froh will ich ſein, wenn ich einmal freiere Lüfte athme. Erſt dann iſt es mir vergönnt, an Pläne ausgedehnter Thätigkeit zu denken, wenn ich ſie ausführen kann, und auf dich, Freund, auf dich darf ich gewiß dabei rechnen*)?" Ein Hauptobject ſeines Widerwillens war die orthodoxe mit kantiſchen Argumenten bewaffnete Theologie. Als er ein halbes Jahr früher demſelben Freunde ſeine theologiſche Abhandlung über den Marcion ſchickte, ſchilderte er in ſeinem Briefe dieſes damals ſehr verbreitete und einflußreiche Gemiſch, welches die kantiſche Philoſophie mit der

*) Aus Schellings Leben. I. S. 92 flgd.

Orthodoxie eingegangen war, und das ihm schlimmer und verderblicher erschien, als das äußerste Gegentheil der Aufklärung. „Ignoranz, Aberglaube und Schwärmerei hatten allmälig die Maske der Moralität und, was noch weit gefährlicher ist, die Maske der Aufklärung angenommen.“ „Man wollte keine gelehrte, man wollte nur moralisch-gläubige Theologen, Philosophen, die das Unvernünftige vernünftig machen und der Geschichte spotten. Doch du sollst einst mündlich eine Charakteristik dieser Periode bekommen, ich glaube ihren Geist so gut als irgend ein anderer zu kennen. Ich bürge dir dafür, daß du erstaunen würdest. Du erhälst hier meine Disputation. Ich war genöthigt, sie schnell zu schreiben, und erwarte deswegen deine Nachsicht. Gerne hätte ich ein anderes Thema gewählt, wenn ich frei gewesen wäre und das erste Thema, das ich bearbeiten wollte, über die Hauptwaffen der älteren Orthodoxen gegen die Ketzer, und das ohne mein Verdienst die beißendste Satire gewesen wäre, mir nicht gleich anfangs privatim mißrathen worden wäre*).“

## 2. Stellung als Hofmeister.

Nachdem er das tübinger Stift verlassen, brachte Schelling die letzten Sommermonate des Jahres 1795 in dem elterlichen Hause zu Schorndorf zu, wo damals sein Vater schon seit mehreren Jahren Superintendent war. Hier hat er einigemale für den Vater gepredigt. Sein Wunsch zu reisen und die Welt in der Fremde kennen zu lernen ließ sich unter den gegebenen Verhältnissen nur dadurch erfüllen, daß er Hofmeister und Begleiter junger Edelleute wurde, zu deren Ausbildung Reisen im Auslande gehörten. Die Gelegenheit dazu bot sich bald. Ein solcher Hofmeister, der ihre Studien leiten und sie auf Universitäten und

*) Ebendas. I. S. 78 flgd. Der Brief ist vom 21. Juli 1795.

Reiſen begleiten ſollte, wurde für zwei Barone Riedeſel geſucht, die damals in Stuttgart bei dem Profeſſor der franzöſiſchen Literatur Ströhlin in Penſion waren. Der Vater bewarb ſich um dieſe Stelle für den Sohn, Ströhlin empfahl ihn, und die Vormünder willigten nicht ohne Bedenken ein. Schelling ging ſchon gegen Anfang des Herbſtes 1795 nach Stuttgart, um ſich vorzuſtellen und mit den perſönlichen Verhältniſſen vertraut zu machen, und wurde im November Hofmeiſter der beiden jungen Edelleute. Es war bei dem Antritt der Stelle eine Reiſe nach Frankreich und England, wie es ſcheint, in ſicherſte Ausſicht geſtellt, indeſſen wurde aus der Sache nichts, denn ſeine Zöglinge ſollten Frankreich erſt betreten, nachdem das Königthum wiederhergeſtellt und der Friede mit England geſchloſſen ſei. So blieben gerade die ſchönſten von Schelling gehegten Hoffnungen unerfüllt. Statt der Reiſe nach Paris, von der er geträumt hatte, ſollte er zunächſt die beiden Riedeſel nach Leipzig auf Univerſität und dann weiter auf einer Rundreiſe an den deutſchen Höfen begleiten. Vorher aber wollten ihn die Vormünder noch perſönlich kennen lernen und ſeine Geſinnungen prüfen. Dieſe Vormünder waren der Geheimrath von Gatzert in Darmſtadt, der zugleich die vormundſchaftlichen Geſchäfte führte, und der Erbmarſchall von Riedeſel auf Lauterbach in Oberheſſen. Man hatte ſich ſchon ſorgfältig erkundigt, ob er Demokrat, Aufklärer u. ſ. f. ſei. Und Schelling konnte wohl zweifeln, ob man ihn in dieſem Punkte ſicher befinden werde. Für alle Fälle aber war er froh, wenigſtens aus Würtemberg herauszukommen, und entſchloſſen, ſelbſt wenn das Verhältniß ſich löſen ſollte, zunächſt nicht in die Heimath zurückzukehren, ſondern auf eigene Rechnung ſich einen Platz im Auslande zu ſuchen. Er dachte an Hamburg*).

*) Ebendaſ. I. S. 92.

### 3. Reiſe nach Leipzig.

Endlich zu Anfang des Frühjahrs (den 29. März 1796) wurde die Reiſe angetreten, man blieb faſt vier Wochen unterweges und kam erſt Ende April nach Leipzig. Eine Reiſe von Stuttgart nach Leipzig in der damaligen Zeit und für jemand, der zum erſtenmal die Fremde ſah, enthielt eine Menge denkwürdiger Erlebniſſe, die Schelling ausführlich in einem Tagebuch nach Hauſe berichtete. Der Weg ging über Ludwigsburg, Heilbronn, Heidelberg, Mannheim, Darmſtadt, Gotha, Weimar, Jena. In Heilbronn wird die Familie Degenfeld beſucht, bei welcher Gelegenheit die Frau Gräfin Schelling ihre ſchweren Bedenken anvertraut über die gefährliche Verbindung bürgerlicher Hofmeiſter und adliger Zöglinge, denn dieſe Art Hofmeiſter ſtehe im geheimen Bunde mit der franzöſiſchen Propaganda, um die adlige Jugend demokratiſch zu machen. Entzückt beſchreibt er Heidelbergs Lage und Schloß und ſchildert ergötzlich einen kleinen Profeſſorenkreis, in den er gerathen. Mannheim, jetzt das Hauptquartier Wurmſers, kurz vorher das Pichegru's, trägt noch alle Spuren der Verheerung des Krieges, den das deutſche Reich, ſeinem Untergang nahe, mit der franzöſiſchen Republik führt; von der Rheinbrücke aus ſieht er die prächtigen Jagdſchiffe der Kurfürſten von Mainz und Trier, ein Bild aus dem mittelalterlichen Deutſchland, deſſen Tage gezählt ſind! Wo er eine Gelegenheit findet, von Pfaffen und öſterreichiſchen Soldaten zu reden, kann er ſeinen Widerwillen nicht ſtark genug äußern. In Heilbronn ſieht er eine Menge öſtreichiſcher Officiere, „lauter rohe, unausſtehliche Menſchen, die mit einigen preußiſchen Officieren einen ſehr ſtarken Contraſt machten. Brandwein und S. Majeſtät der Kaiſer waren der einzige Gegenſtand ihrer Ge-

ſpräche, ſo wie es weiter ging, waren ſie verloren. Noch ſah ich da einen Kanonikus von Schell, die verworfenſte Creatur, die man ſehen kann, zwergartig, mit einem Höcker, eingebogenen Beinen, ein Geſicht, wo auch der letzte menſchliche Zug verwiſcht war, das leibhafteſte Bild der Erbärmlichkeit. Ich hätte gewünſcht, ihn copiren zu können. Er hätte meine Aufmerkſamkeit nicht auf ſich gezogen, wenn er nicht auf dem Extrem der Menſchheit ſtünde. Dieſer Menſch ſaß den ganzen Tag am Spieltiſch, verſpielte ein Goldſtück um's andere, und ſolche Auswürflinge füttert die deutſche Nation mit Pfründen und Kanonikaten zu Tode*)." In Darmſtadt erwartete den jungen Hofmeiſter die erſte Prüfung von Seiten des Geheimrath von Gatzert. Schelling hatte ſich auf einen aufgeblaſenen Emporkömmling gefaßt gemacht, ſo ſchilderte ihn der Ruf, er fand zu ſeiner angenehmen Ueberraſchung einen hochgebildeten Mann, der den ehemaligen göttinger Profeſſor nicht verleugnete, einen begeiſterten Verehrer der Alten, voll der vernünftigſten Anſichten über Erziehung und ganz der Meinung, daß die Leitung junger Edelleute nicht eingewurzelte Vorurtheile zu nähren, ſondern ächte und humane Geiſtesbildung zu befördern habe. In völligem Einverſtändniß entwarfen beide den akademiſchen Studienplan, wonach die allgemeinen Wiſſenſchaften, Philoſophie, Geſchichte u. ſ. f. die Grundlage bilden ſollten. So war Schellings hofmeiſterliche Stellung fürs Erſte befeſtigt. Auch der freiherrliche Erbmarſchall in Lauterbach fand Gefallen an ihm und verſprach, wenn er ſeine Pflicht erfülle, alles für ihn thun zu wollen, was Menſchen möglich ſei**).

---

*) Ebendaſelbſt. I. S. 95 flgd.

**) Ebendaſ. I. S. 115.

Unter den weiteren Orten, welche die Reiſe berührte, waren die letzten vor dem Reiſeziel für Schelling die intereſſanteſten: Weimar und Jena, damals vor allen anderen die beiden Muſenſtädte Deutſchlands. „Das weltberühmte Jena", ſchreibt er in ſein Tagebuch, „iſt ein kleines, zum Theil häßlich gebautes Städtchen, wo man nichts als Studenten, Profeſſoren und Philiſter ſieht." Hier lernte er Schütz und Griesbach kennen, welchen letzteren er ſeinem tübinger Lehrer Schnurrer auffallend ähnlich fand, Paulus hatte er ſchon in Weimar geſehen, Fichte war abweſend in Halle, und Schelling hätte nicht Zeit genug, um auf ihn zu warten. Aber die intereſſanteſte Bekanntſchaft, die er machte und deren perſönlichen, ihm damals unheimlich impoſanten Eindruck er ſehr lebendig ſchildert, war ſein großer Landsmann Schiller. „Ich habe Schiller geſehen und viel mit ihm geſprochen. Aber lange könnte ich's bei ihm nicht aushalten. Es iſt erſtaunend, wie dieſer berühmte Schriftſteller im Sprechen ſo furchtſam ſein kann. Er iſt blöde und ſchlägt die Augen unter, was ſoll da ein anderer neben ihm? Seine Furchtſamkeit macht den, mit dem er ſpricht, noch furchtſamer. Derſelbe Mann, der, wenn er ſchreibt, mit der Sprache despotiſch ſchaltet und waltet, iſt, indem er ſpricht, oft um das geringſte Wort verlegen und muß zu einem franzöſiſchen ſeine Zuflucht nehmen, wenn das deutſche ausbleibt. Schlägt er die Augen auf, ſo iſt etwas Durchdringendes, Vernichtendes in ſeinem Blick, das ich noch bei niemand ſonſt bemerkt habe. Ich weiß nicht, ob das nur bei der erſten Zuſammenkunft der Fall iſt. Wäre dieß nicht, ſo iſt mir ein Blatt von Schiller dem Schriftſteller lieber, als eine ſtundenlange Unterredung mit Schiller dem mündlichen Belehrer. Schiller kann nichts Unintereſſantes ſagen, aber was er ſagt, ſcheint ihn Anſtrengung zu koſten. Man ſcheut ſich, ihn in dieſen

Zuſtand zu verſetzen. Man wird nicht froh in ſeinem Umgang*)."

## II.

## Die leipziger Jahre.

### 1. Erlebniſſe, Studien, Arbeiten.

Sein Aufenthalt in Leipzig, mit dem ſeine Hofmeiſterſtellung aufhörte, dauerte über zwei Jahre, bis in den Auguſt 1798. Von äußeren Lebensereigniſſen aus jener Zeit iſt wenig zu berichten: ein gemeinſchaftlicher Ausflug während der letzten Juniwoche 1796 nach Wörlitz und Deſſau, eine Reiſe mit ſeinen Zöglingen im Mai des nächſten Jahres nach Potsdam und Berlin, und im Mai 1798 ein kurzer Aufenthalt in Jena, wobei er Göthe's perſönliche Bekanntſchaft machte und zu ſeiner Berufung nach Jena, von der ſchon früher die Rede geweſen war und die bald darauf erfolgte, einige vorbereitende Schritte that.

Für ſeine innere Entwicklung ſind die leipziger Jahre von einer großen Bedeutung. In dieſe Zeit fällt der Wendepunkt, womit Schelling den Fortſchritt von der Wiſſenſchaftslehre (genauer geſagt innerhalb der Wiſſenſchaftslehre) zur Naturphiloſophie und ſo den Anfang ſeiner eigenthümlichen Laufbahn macht. Es ſind drei Schriften, die den Fortgang darthun und an dieſer Stelle ebenfalls nur biographiſch erwähnt werden: „allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur", ſpäter unter dem Titel „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre", dann der erſte Theil der „Ideen zur Philoſophie der Natur" und die Schrift „von der Weltſeele". Die „Ueberſicht" ſchrieb Schelling Ende 1796 und Anfang 1797 und

*) Ebendaſ. I. S. 113.

veröffentlichte die Arbeit in dem Fichte-Niethammer'ſchen Journal; ſie erregte Fichte's Intereſſe in hohem Maß und machte, daß dieſer Schellings Berufung nach Jena eifrig wünſchte und betrieb. Die „Ideen" erſchienen Oſtern 1797, die Schrift „von der Weltſeele" ein Jahr ſpäter. Der innere Zuſammenhang dieſer Unterſuchungen wird ſpäter nachgewieſen werden. Um ihre Bedeutung mit einem Worte zu charakteriſiren: es war die Erweiterung der Wiſſenſchaftslehre zur ſpeculativen Naturlehre, die erſte That des Durchbruchs. Und hier lag das Motiv, welches Göthe's Aufmerkſamkeit auf Schelling lenkte und ſeine Theilnahme für ihn gewann.

Mit der philoſophiſchen Richtung dieſer Arbeiten hängen ſeine leipziger Studien genau zuſammen. Er treibt Mathematik, Phyſik und mit vorzüglichem Intereſſe Medicin, von der er die größten Erwartungen hegt. „Wenn er ſich der Medicin widmet", ſchrieb er ſeinen Eltern in Rückſicht auf ſeinen Bruder Karl, „ſo iſt er in ſechs bis ſieben Jahren ein gemachter Menſch. Dieſe Wiſſenſchaft hat in kurzer Zeit große Fortſchritte gemacht und wird, bis er anfängt zu ſtudiren, ſo einfach ſein, daß er in wenigen Jahren Meiſter davon ſein kann. Wie glücklich ſchätze ich mich dieſe Wiſſenſchaft noch jetzt ſtudiren zu dürfen, ſo wie ich ſie auch wirklich zu ſtudiren angefangen habe*)." Unter den leipziger Profeſſoren, die er kennen lernte, fühlte er ſich von Hindenburg am meiſten angezogen, er hörte deſſen Vorleſungen über Mathematik und Phyſik und beſuchte gern ſein Haus und die Geſellſchaften, welche die geiſtvolle Hausfrau belebte. Von Hindenburg ſelbſt ſagt er in einem ſeiner Briefe: er iſt „einfach wie ein Erfinder"**).

*) Ebendaſ. I. S. 206. Der Brief iſt vom 4. Septb. 1797.

**) Ebendaſ. I. S. 112, 119.

## 2. Lebenspläne. Berufung nach Jena.

Bei ſolchen Arbeiten und Plänen, die ſein Intereſſe ganz feſſelten und ein der Wiſſenſchaft völlig gewidmetes Leben verlangten, mußte Schelling bald empfinden, daß eine abhängige und zeitraubende Hofmeiſterſtelle, auch unter den anſtändigſten und freundlichſten Verhältniſſen, unmöglich ſein Platz auf längere Dauer ſein konnte, um ſo weniger, als auch die äußeren Vortheile keineswegs der Art waren, daß ſie einen längeren Zeitverluſt hätten aufwiegen können; ja ſie deckten kaum ſeine Lebensbedürfniſſe, und bei einer Krankheit, die er in Leipzig durchzumachen hatte, fürchtete er, ſelbſt die Koſten zu tragen. Ihn lockte unwiderſtehlich die wiſſenſchaftliche Laufbahn. Die Vorſtellung, in einer Hofmeiſterſtelle zu altern, fiel ihm unerträglich; auch das Bischen weltmänniſche Bildung, das bei dieſer Gelegenheit durch Geſellſchaft und Reiſen etwa zu erreichen war, bot ihm keine Entſchädigung. „Sie haben mich einmal", ſchrieb er im September 1797 ſeinen Eltern, „zum Gelehrten erzogen und müſſen jetzt nicht wollen, daß ich auch noch den Weltmann daneben ſpiele. Eins oder das andere ganz. Ein alter Hofmeiſter, der über dem Hofmeiſterleben alt geworden, taugt zu nichts mehr. Für die goldene Mittelmäßigkeit iſt er verdorben, für die höhere Sphäre zu kurz. Es giebt für mich kein Glück als in dem Stande, den ich einmal gewählt habe. Ich will nichts und verlange nichts als ſtudiren zu dürfen. Wollen Sie, daß ich aufs Vaterland Verzicht thue, ſo bin ich ſogleich bereit dazu; wer den Grad von Aufklärung und literariſcher Thätigkeit in andern Gegenden z. B. Sachſen kennen gelernt hat, hat wirklich kein großes Verlangen nach Würtemberg. Aber Ihretwegen und der Geſchwiſter wegen will ich dahin. Zur Theo-

logie tauge ich nicht, weil ich indeß um nichts orthodoxer geworden bin*)."

Eine wiſſenſchaftliche und völlig unabhängige Muße für die nächſten Jahre würde ihm vielleicht das Liebſte und zur Ausreifung ſeiner Ideen auch wahrſcheinlich das Zweckmäßigſte geweſen ſein. Aber dazu mochten die erforderlichen Mittel fehlen, und ſo richteten ſich ſeine Wünſche und Lebenspläne ſogleich auf die akademiſche Laufbahn und ein philoſophiſches Lehramt, für welches er ſich nicht erſt habilitiren, ſondern unmittelbar berufen ſein wollte. Natürlich wünſchten die Eltern nichts lebhafter als den Sohn in ihrer Nähe in Tübingen zu ſehen, aber er wollte nicht als Repetent, ſondern nur als Profeſſor dorthin zurückkehren. Die Möglichkeit einer Berufung eröffnete ſich, da Bök Prälat wurde und Abel aufhörte Metaphyſik zu leſen. Schelling ſelbſt that keinen förmlichen Bewerbungsſchritt, ſondern ließ den Vater gewähren, der in Tübingen durch Briefe an Schnurrer, in Stuttgart durch ein Schreiben an den Miniſter Spittler die Berufung des Sohnes betrieb. Dieſen lockte die Nähe des elterlichen Hauſes und auch wohl der Ehrgeiz, an die Univerſität als Profeſſor zu kommen, die er vor weniger Zeit als Candidat verlaſſen hatte. Im Uebrigen ſtand ſein Sinn nicht nach Würtemberg. Die Sache, die eine Zeit lang ſchwebte, ſchlug fehl, Spittler begünſtigte einen anderen, und ſowohl in Tübingen als in Stuttgart ſcheint die Stimmung gegen ihn geweſen zu ſein, bei den Einen aus perſönlicher Abneigung, bei Anderen aus theologiſchen Bedenken. Schelling ſelbſt hatte von vörnherein die richtige Witterung und rechnete nie auf einen günſtigen Erfolg der väterlichen Bewerbungen.

---

*) Ebendaſ. I. S. 207, 208.

Während die letzteren ihren Gang gingen, zeigte sich ihm von fern eine andere Aussicht. Schon im November 1797 hatte er gehört, daß man geneigt sei, ihn nach Jena zu berufen; Fichte wirkte dafür; und in Weimar hatte sich, wie es scheint, der Minister Voigt auch für ihn ausgesprochen. Dann verstummte die Sache wieder, es hieß, die anderen Höfe machten Schwierigkeiten. Indessen hatte sich Goethe für Schellings erste naturphilosophische Schrift interessirt und im Mai 1798 dessen persönliche Bekanntschaft gemacht. Unter seiner Förderung kam die Berufung zu Stande, und den 5. Juli 1798 schickte ihm Goethe sein Anstellungsdecret, begleitet mit einigen freundlichen Worten*). Freilich war die Anstellung nicht, wie sie Schelling gewünscht und der Vater sie in einem Briefe an Schnurrer dargestellt hatte. Er kam als außerordentlicher Professor nach Jena, vorläufig unbesoldet, ein Gehalt wurde für die Zukunft in Aussicht gestellt.

Seine bisherige Stellung löste sich aufs beste; sie mag ihm bisweilen drückend gewesen sein, aber so viel man sieht, ist sie ihm nie durch seine Zöglinge oder deren Vormünder verleidet worden. Die Kosten seiner Krankheit wurden ohne Widerrede bezahlt; auch sein Wunsch, mit den beiden jungen Edelleuten nach Göttingen zu gehen, wurde bereitwillig gewährt; und als er auf Grund der Berufung nach Jena um seine Entlassung bat, wurde ihm dieselbe von beiden Vormündern mit allem Bedauern und unter ehrenvollen Ausdrücken ertheilt**).

So hatte Schelling seine Hofmeisterzeit, dieses gewöhnliche Uebergangsstadium von den akademischen Lehrjahren zu der akademischen Laufbahn, das bei Kant neun Jahre gedauert, in we-

*) Ebendas. I. S. 236—37.

**) Die Entlassungsschreiben von Gatzert und Riedesel sind vom 16. und 28. Juli 1798.

niger als drei Jahren zurückgelegt. Noch nicht vierundzwanzig alt, betritt er als Professor den akademischen Lehrstuhl an der geistig bewegtesten, für seine Ideen empfänglichsten Universität des damaligen Deutschlands. Die Systeme dreier in der Entwickelung der deutschen und insbesondere nachkantischen Philosophie epochemachender Denker sind in Jena herangereift: der Philosophen Fichte, Schelling und Hegel. Was Schellings weltkundige Bedeutung in der Geschichte der Philosophie und die Früchte seiner Arbeitskraft betrifft, so ist diese nächste jena'sche Periode, im Wendepunkte der beiden Jahrhunderte, in seinem Leben entschieden die wichtigste und die reichste.

# Drittes Capitel.

## Von Leipzig nach Jena. Die jena'ſche Zeit.

(Oct. 1798 — Mai 1803.)

### I.

### Aufenthalt in Dresden. Die Romantiker.

Mit dem Antritt der akademiſchen Laufbahn kommt man gleichſam zum zweiten male auf Univerſität, und jener glückliche, von allem Druck freie, zukunftsvolle Moment, der auf dem Uebergange vom Schüler zum Studenten erlebt wird, kehrt in erhöhtem Grade wieder auf dem Uebergange vom Hofmeiſter zum akademiſchen Lehrer. Dieſe kurze Zwiſchenzeit hat Schelling in vollen Zügen genoſſen. Er war in der zweiten Hälfte des Auguſt von Leipzig abgereiſt, und da er erſt Anfang October in Jena eintreffen wollte, ſo ging er nach Dresden und lebte hier eine Reihe unvergeßlicher Tage, hingegeben in der empfänglichſten Stimmung dem Genuß herrlicher Kunſtſchätze und einer angenehmen Natur. Und was dieſen faſt ſechswöchentlichen Aufenthalt in Dresden in Schellings Leben beſonders denkwürdig machte und jenen genußreichen Tagen den höchſten Reiz gab, war die Gemeinſchaft mit neuen, bedeutenden und anregenden Menſchen, die hier nicht zufällig zuſammengetroffen waren und Schelling wie einen der Ihrigen empfingen.

Die ſogenannte romantiſche Dichterſchule Deutſchlands war

eben in ihrer Entſtehung begriffen, in den Anfängen ihres eigenen literariſchen Daſeins. Die Gebrüder Schlegel hatten ſich im „Athenäum" eine beſondere Zeitſchrift gegründet, deren erſtes Stück Oſtern 1798 erſchienen war. Seit dem Frühjahr 1796 lebte der ältere Schlegel, gleichſam von Schiller gerufen, in Jena, ein willkommener Mitarbeiter der Horen, ungemein und in hervorragender Weiſe als Kritiker thätig an der allgemeinen jena'ſchen Literaturzeitung, außerdem beſchäftigt mit einer Menge äſthetiſcher Arbeiten, unter denen die wichtigſte ſeine berühmte damals beginnende Shakespeare-Ueberſetzung war. Friedrich Schlegel war dem Bruder im Auguſt 1796 nach Jena gefolgt, Hardenberg, damals in Weißenfels und ſeit Jahren mit Friedrich Schlegel vertraut befreundet, kam in jener Zeit oft nach Jena herüber, um ſeine leidende Braut und den Freund zu beſuchen. So ſchloß ſich hier der erſte kleine Kreis einer geiſtigen Verbindung, die verwandte Elemente anzog, ſich erweiterte und bald eine literariſch bedeutſame Genoſſenſchaft wurde. In der Bewunderung fichte'ſcher Philoſophie und goethe'ſcher Dichtung ſtimmten die Freunde zuſammen. Friedrich Schlegel nannte neben der franzöſiſchen Revolution den Wilhelm Meiſter und die Wiſſenſchaftslehre die größten Tendenzen des Jahrhunderts, aber eine neidiſche Abneigung ſtachelte ihn gegen Schiller, und durch eine anmaßende, übelwollende und mehr als unbillige Beurtheilung des Muſenalmanachs von 1796 verdarb er ſich die Stellung in Jena und ſeinem Bruder das gute Einvernehmen mit Schiller. Andere ſtörende Einflüſſe traten dazu. Das Verhältniß zu den Horen, die ſelbſt ſchon dem Ende nahe waren, löſte ſich, auch das zu der Literaturzeitung fing an ſich zu lockern; in dem ſchlegel'ſchen Kreiſe regte ſich das Bedürfniß nach einer eigenen Zeitſchrift, die dann im Athenäum zu Stande kam. Friedrich Schlegel ging im

Anfang des Sommers 1797 nach Berlin und trat hier in neue für die beginnende Dichterschule wichtige Beziehungen, er lernte Tieck kennen, schloß mit Schleiermacher eine innige Freundschaft und fand in Dorothea Veit, der Tochter Mendelssohns, eine Frau, die ihn anbetete und bereit war, das Ideal der poetischen Liebe mit ihm zu verwirklichen.

So entstanden in Jena und Berlin die beiden ersten Sammelpunkte der neuromantischen Richtung, verknüpft zunächst in der Person Friedrich Schlegels. Jeder der beiden Kreise fand in einer genialen Frau sein weibliches Centrum, der berliner in Rahel Levin, der jena'sche in Caroline Schlegel. Diese Frauen hatten, jede in ihrer Weise, das volle Vermögen, goethe'sche Poesie und fichte'sches Philosophiren nicht bloß zu verstehen, sondern nachzuleben und in dem productiven Geiste der beiden einander so unähnlichen Erscheinungen das Gleichartige zu empfinden. Hier lag, weiblich vorempfunden, eine Synthese, die wissenschaftlich gesucht und gestaltet werden sollte durch einen Kopf, der sich berufen fühlte, die Wissenschaftslehre mit einer der goethe'schen Betrachtungsweise congenialen Weltanschauung zu sättigen und aus dem schaffenden Ich die schaffende Natur zu lösen. Dieser Kopf war Schelling. Und diesen seinen Beruf, in dem Reiche der Philosophie der Erbe Fichte's und Goethe's zu werden, hat niemand größer gesehen als Caroline Schlegel, die erst seine Freundin, dann seine Frau wurde und in dem thatenvollsten und geistig fruchtbarsten Jahrzehnt seines Lebens in Wahrheit seine Muse gewesen ist.

Die erste Begegnung beider war im August 1798 in Dresden. Hier lebte schon seit dem Mai Caroline mit ihrer Tochter Auguste Böhmer, damals einem Mädchen von dreizehn Jahren *),

*) Nicht sechszehn, wie es in Schellings Leben I. S. 245 heißt.

Schlegel kam mit seinem Bruder von Berlin, Hardenberg besuchte Dresden von Freiberg aus, wo er Geologie unter Werner studirte, und Gries, der dem Hamburger Contor untreu geworden und in Jena umsonst gesucht hatte, sich mit der Rechtswissenschaft zu befreunden, war seit einigen Monaten in Dresden, gleichsam in seinem ersten poetischen Semester, mit den Anfängen der Tassoübersetzung beschäftigt. Zuletzt kam durchreisend auch noch Fichte. Es fehlte nur noch Tieck, und der große Rath der Romantiker war beisammen*). Alle Vormittage trafen sich Schelling, die beiden Schlegel und Gries in der Gemäldegallerie. Den letzten Abend verlebte Schelling mit Fichte und Gries. Mit diesem reiste er gemeinschaftlich über Freiberg und Altenburg nach Jena, wo er den 5. October ankommt. Während des dresdener Aufenthalts findet er nur einmal Zeit, an die Eltern zu schreiben. „Ich sage Ihnen nur mit wenig Worten, daß ich hier glücklicher, als ich es in langer Zeit nicht mehr gewohnt war, gelebt habe. Die hier angehäuften Schätze der Kunst und der Wissenschaft, die Reize einer außerordentlich mannigfaltigen Natur, herrlicher Umgang mit braven und frohen Menschen, dies alles hat mich keinen Augenblick verdrießlich werden lassen als jetzt, da leider die Stunde des Abschieds bald schlagen wird**)."

Gries hat in seinen Aufzeichnungen den Eindruck, den Schelling damals auf ihn machte, geschildert. „Schelling ist einer von den wenigen Menschen, deren persönlicher Umgang den vor-

*) Beiläufig seien hier die Altersdifferenzen bemerkt: der ältere Schlegel ist den 8. September 1767 geboren, Fr. Schlegel den 18. März 1772, Hardenberg den 2. Mai 1772, Tieck den 31. Mai 1773, Gries war einige Wochen jünger als Schelling.

**) Aus Schellings Leben. I. S. 240. Der Brief ist vom 20. September, die Abreise von Dresden den 1. October.

theilhaften Eindruck ihrer Schriften noch erhöht. Er ſtand eben im vierundzwanzigſten Jahre; ſein Aeußeres iſt, ohne ſchön zu ſein, kraftvoll und energiſch, wie ſein Geiſt. Die Großheit ſeiner Ideen entzückte mich oft, ich fühlte mich ſelbſt durch ihn erhoben, in unſeren politiſchen Ideen trafen wir meiſt zuſammen. Der Schwung ſeines Geiſtes iſt höchſt poetiſch, wenn er gleich nicht das iſt, was man einen Dichter nennt*)."

## II.

## Die jena'ſche Zeit.

### 1. Allgemeine Charakteriſtik.

Schelling's jena'ſche Periode umfaßt neun Semeſter, und da er während des Sommers 1800 beurlaubt war, ſo hat ſeine Lehrthätigkeit in Jena vier Jahre gedauert. Gleich in das erſte Semeſter fällt der fichte'ſche Atheismusſtreit, deſſen Verlauf und Ausgang wir früher erzählt**). Als Fichte im Sommer 1799 Jena verließ, ſoll er, wie Gries berichtet, bedauert haben, daß er nicht weiter mit Schelling gemeinſchaftlich arbeiten könne, er ſei ſyſtematiſcher, der andere genialer***). Indeſſen ſcheinen ſie perſönlich wenig mit einander verkehrt zu haben†). Im Januar 1801 kam Hegel von Frankfurt, um ſich hier neben dem an Jahren jüngeren, an Werken älteren Freunde als Docent zu habilitiren.

---

*) Aus dem Leben von Johann Diederich Gries. Nach ſeinen eigenen und den Briefen ſeiner Zeitgenoſſen. Als Handſchrift gedruckt. (1855.) S. 28.

**) S. vorigen Band dieſes Werks. II Buch. Cap. IV. S. 275 bis 300.

***) Aus dem Leben von Johann Diederich Gries. S. 33.

†) Was ich erlebte. Von H. Steffens. IV Band. S. 123.

Der Zeitpunkt, in welchem Schelling ſein Lehramt in Jena antrat, iſt durch große Dinge bezeichnet; das geiſtige Leben Deutſchlands, in Weimar und Jena am mächtigſten concentrirt, war in der vollſten Entfaltung, das politiſche Daſein (nach dem Frieden von Campo Formio) ſchon in der Auflöſung begriffen; die claſſiſche Poeſie war auf ihrer Höhe, die romantiſche begann; die goethe'ſche Dichtung ſtand bei dem wiederaufgelebten und durch den Prolog zur divina commedia erhobenen Fauſt, die ſchiller'ſche beim Wallenſtein. Buonaparte hatte mit dem italieniſchen Feldzuge ſeinen erſten gewaltigen Siegeslauf vollendet und den Krieg, der England treffen ſollte, nach Aegypten getragen.

Während der jena'ſchen Jahre begründet Schelling ſein Syſtem. Es ſchreitet mit den Vorleſungen vorwärts und entwickelt ſich durch dieſelben. Die Aufgaben, die ſich aus ſeinem Ideengange ergeben, ſucht er auf dem Katheder zu löſen und geſtaltet was er mündlich lehrt zum Buch. Aehnlich verhielt es ſich bei Fichte. Dieſe Entſtehungsart übt auf die Ausbildung der Lehre einen charakteriſtiſchen, günſtigen ſowohl als ungünſtigen Einfluß. Der mündliche Lehrvortrag ſteht unter dem Zwang der Stunde, er muß fertig ſein, auch wenn es die Ideen nicht ſind; daher kann er den Gang der letzteren wohl beleben, treiben, beſchleunigen, aber ſelten ausreifen und vollenden. Dieſer Charakter der Eilfertigkeit, die nirgends mehr als in der Philoſophie Unfertigkeit iſt, theilt ſich den Schriften mit, wenn ſie die Lehrvorträge unmittelbar abbilden, ſie kommen nicht zu der inneren Feſtigkeit, zu der ſicheren und geiſtig ausgetragenen Reife, die den dauernden Werth des ſchriftlichen Worts ausmacht. Man merkt, daß ſie eben erſt aus dem Ei geſchlüpft ſind und noch die Eierſchalen des Katheders mit ſich führen. Nicht bloß die eilige Geburt, auch die unfertige macht ſich fühlbar, denn es bleibt etwas Em-

bryonisches in ihnen zurück. Und dieses unbehagliche Gefühl des Unreifen drängt sich nach dem Werke dem Philosophen selbst auf, jetzt ist er bemüht, in einer neuen Bearbeitung die Sache besser zu machen, und da diese Wandlungen alle vor dem Auge der Welt geschehen, da seine Werkstätte nicht hinter dem Riegel, sondern gleichsam unter freiem Himmel liegt, so sieht man eine Lehre vor sich mit unfesten, schwankenden, selbst widerstreitenden Zügen. Diesen Charakter des Unfertigen trägt keines der kantischen Werke, einige haben Spuren des Alters, keines die der Unreife, denn sie sind alle unabhängig vom Katheder und vom Drange des Augenblicks entstanden. Anders und schlimmer schon steht es bei Fichte, auch die Wissenschaftslehre hat sich immer von neuem gehäutet, und sie ist in keiner ihrer Gestalten in allen Gliedern reif geworden. Am schlimmsten aber verhält es sich in diesem Punkte mit Schelling, und gerade was die Hauptsache betrifft. Ihm war in der Naturphilosophie ein Werk zugefallen, dessen Ausreifung, ich meine nur die relative, die längste Zeit bedurfte, und das er in der kürzesten auszuführen unternahm. Sein Lehramt stellte die Forderung, er selbst hatte die Zuversicht. So ging er mit großen und richtigen Grundgedanken, mit einer schnellen und geringen Ausrüstung im Positiven, im Vertrauen auf seine geniale Geisteskraft und deren Blick tapfer an das unermeßliche Werk. Da er ein Ganzes geben wollte, dessen bis in die einzelnen Theile hinein gleichmäßig entwickelte Ausführung ein Ding der Unmöglichkeit war, so mußte er auf weite und umfassende Formeln bedacht sein, um zu erschöpfen ohne auszuführen. Er setzte an die Stelle der wissenschaftlich entwickelten und das Object wirklich auflösenden Vorstellung das Schema, das unbestimmte, schwankende, wandelbare, und gab das Ganze der Naturphilosophie, indem er es zum großen Theil schematisirte. Nichts

iſt werthvoller als die Formel, die ſich entwickelter Gedankenreihen bemächtigt, nichts unfruchtbarer und öder als die Formel ſtatt der Entwicklung. In dieſen Uebelſtand mußte die Naturphiloſophie gerathen, deren Formelweſen und Schematismus ſich vielfach aus der haſtigen und unreifen Ausbildung des Syſtems nicht rechtfertigt, aber erklärt. Es ſind jene Eierſchaalen, die es mit auf die Welt brachte und aus denen es nie herauskam.

Was Schelling wirklich in ſeiner Gewalt hatte, das vermochte er aus dem Tiefſten heraus zu geſtalten und mit einer bewunderungswürdigen Klarheit bis zu künſtleriſcher Vollkommenheit darzuſtellen. In ſolchen Werken bleibt er als Denker und Schriftſteller ein Meiſter von dauernder Geltung. Daß er darſtellen mußte, was er mit allem Genie unmöglich in ſeiner vollen Gewalt haben konnte, daß er es *mußte* unter dem Antriebe des Zeitalters, das mit der geſpannteſten Erwartung auf ihn ſah, unter den täglich erneuten Forderungen des Katheders, unter der Macht einer großen und unvermeidlichen Aufgabe, die er ergriffen hatte, die ihn mit Zuverſicht erfüllte: darin erkenne ich ebenſo viel Tragiſches, als ich Schickſal darin finde. Kant wurde bei der Spätreife ſeines Werks bange um deſſen Vollendung; Schelling mochte bei der Frühreife des ſeinigen zuletzt ähnliche Empfindungen haben, nicht weil ihm die Jahre, ſondern weil dem Werke ſelbſt die innere Kraft der Ausreifung fehlte. Die Kühnheit der Jugend und das feurige Selbſtvertrauen ließen nach, und mir ſcheint, daß ein Widerwille gegen alles Veröffentlichen und Druckenlaſſen, ein Mißtrauen gegen das eigene gedruckte Wort mit unter den verborgenen Beweggründen war, die ihn noch im jugendlichen Mannesalter literariſch ſtumm machten.

Es giebt auch in der Wiſſenſchaft Aufgaben, die man nicht willkürlich ergreift, ſondern die einem der Geiſt zuruft, die er-

griffen werden müſſen, die unter allen nur der Berufene auf ſich nimmt, und doch iſt der vollen löſenden That weder er noch ſeine Zeit gewachſen. Auch in der Wiſſenſchaft iſt dieſer Fall tragiſch. Er war Schellings Schickſal, und man kann in ſeinem Leben ſehr wohl die Zeiten unterſcheiden, wo er wie ein Prophet an ſein Werk ging und ſpäter wie ein Hamlet das Wort, in welchem die That lag, zurückhielt. Die innerſten Beweggründe erwogen, ſo war beides in ihm ächt und darum iſt keines von beiden zu ſchelten. Aber es könnte ſein, daß die Miene, die er annahm, nicht immer mit den wahren Beweggründen übereinſtimmte, und darin freilich müßten wir etwas Unächtes erkennen, das ſchlimmer zu beurtheilen wäre.

2. Aufgaben und Arbeiten. Vorleſungen und Schriften.

Die jena'ſchen Jahre ſind die prophetiſchen und productiven. Er kam als ein Schüler und Fortbildner der Wiſſenſchaftslehre und wurde hier der Meiſter eines eigenen Syſtems. Auf welchem Wege und durch welche Arbeiten er dazu fortſchritt, läßt ſich erzählen, ohne daß wir jetzt in die Sache näher eingehen. So lange ihm die Wiſſenſchaftslehre als das ganze Syſtem der Philoſophie und die Naturphiloſophie nur als ein Theil oder eine Provinz derſelben galt, blieb er auf dem Gebiet, welches Fichte beherrſchte. Sobald er fand, daß die Naturphiloſophie nicht bloß eine Lücke innerhalb der Wiſſenſchaftslehre ausfülle, ſondern dieſer gegenüber ein relativ ſelbſtändiger und ergänzender Theil der Philoſophie ſei, konnte das geſammte Syſtem weder bloß auf dem Grunde der Naturphiloſophie noch bloß auf dem der Wiſſenſchaftslehre erbaut werden, ſondern bedurfte eines tiefer und umfaſſender angelegten Princips, das kein anderes ſein konnte, als ſchon Fichte in dem Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſen-

ſchaftslehre (1797) als die Wurzel des Selbſtbewußtſeins und des Wiſſens beſtimmt hatte: nämlich die abſolute Einheit oder Identität des Subjectiven und Objectiven*). Die Philoſophie als Ganzes wurde Identitätslehre, ihre beiden Haupttheile Naturphiloſophie und Wiſſenſchaftslehre oder transſcendentaler Idealismus.

Hieraus ergeben ſich drei Aufgaben, die den Fortgang Schellings beſtimmen und ſeine Epoche entſcheiden. Zuerſt mußte die Naturphiloſophie, die er in den „Ideen" und der „Weltſeele" erſt verſuchsweiſe angegriffen hatte, lehrbar d. h. ſyſtematiſch gemacht werden, dann mußte er als den zweiten Haupttheil der Philoſophie die Wiſſenſchaftslehre in ſeiner Weiſe entwickeln, endlich das ganze Syſtem aus dem Princip der Identität herleiten und darſtellen.

Dieſe Aufgaben ſind zu gleicher Zeit didaktiſch und literariſch, ſie beſchäftigen ihn als akademiſchen Lehrer und philoſophiſchen Schriftſteller. Gleich in den erſten Semeſtern lieſt er über Naturphiloſophie und transſcendentalen Idealismus. Während er die erſte Vorleſung hält, ſchreibt er im Winter von 1798/99 den „erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie." Er lebt von der Hand in den Mund. Die Schrift wird bogenweiſe ausgegeben und an die Zuhörer vertheilt. (Aehnlich hatte es Fichte mit ſeiner erſten ſyſtematiſchen Schrift über die „Grundlehre der geſammten Wiſſenſchaftslehre" gehalten.) Unmittelbar darauf ſchreibt er die „Einleitung zum Entwurf", die Einleitung iſt ſpäter und reifer als das Werk, zu dem ſie gehört; beide Schriften erſcheinen 1799, die letzte dient ſeinen Vorleſungen im Sommer dieſes Jahres zum Leitfaden. In einer beſonderen Ab-

*) S. vorigen Band dieſes Werks. Buch IV. Cap. I. S. 801 bis 804.

handlung „allgemeine Deduction des dynamischen Processes" (1800) faßt er, soweit er es vermag, die Summe der Naturphilosophie zusammen. Gleichzeitig arbeitet er an seinem „System des transscendentalen Idealismus" und vollendet das Werk im März 1800, eine seiner gelungensten Schriften, abgerundet und entwickelt, im günstigen Unterschiede von den naturphilosophischen Entwürfen und Skizzen. Hier hatte ihm Fichte vorgearbeitet. Das höchste Ergebniß dieser Schrift enthält die Grundzüge einer neuen Aesthetik, die Identitätsphilosophie gipfelt in der Kunstphilosophie, die jetzt auch in dem Kreise seiner Vorlesungen erscheint.

Die Darstellung des gesammten Systems versucht Schelling auf dreifache Art: systematisch in der Weise Spinoza's, dialogisch in der Weise Plato's, methodologisch in seiner eigensten Weise. Diese Entwicklung fällt in die Jahre von 1801—1803. Die erste Form ist die „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), die er selbst wiederholt für die gültige und beste erklärt hat; sie ist Bruchstück und Skizze geblieben, er suchte hier zu erfüllen, was ihm lange als das Ideal der Wissenschaft vorgeschwebt hatte: ein neues aus dem Geiste der kritischen Philosophie hervorgegangenes Universalsystem, gestaltet nach dem Vorbilde Spinoza's. Den Zeitpunkt dieser Schrift bezeichnet Schelling in seinem Entwicklungsgange als epochemachend: „seit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801", schreibt er in einem späteren Briefe an Eschenmayer*). Die zweite Form, den platonischen Timäus nachahmend, wählt Schelling in seinem „Bruno" (1802), der das erste Glied einer Trilogie bilden sollte, die nicht ausgeführt

*) Der Brief ist vom 30. Juli 1805. Aus Schellings Leben. II Bd. S. 60.

wurde, das zweite Glied war nicht dialogiſch, das letzte blieb aus. In der dritten Form fällt die Schrift mit der Vorleſung zuſammen, er las im Sommer 1802 „über die Methode des akademiſchen Studiums" und ließ dieſe Vorträge im folgenden Jahre erſcheinen. Ohne fremdes Vorbild, bei gedrängter Kürze doch in ſich gerundet und abgeſchloſſen, iſt dieſe Schrift eine der freiſten und glücklichſten Darſtellungen ſeiner Lehre und zugleich ein Meiſterſtück des Katheders.

Es war nicht genug, daß Schelling ſeine Lehre auf dem Katheder und in Büchern entwickelte, er wollte ihr durch Zeitſchriften einen unmittelbaren und weiteren Einfluß auf die Tagesliteratur verſchaffen, wie einen ſolchen die kantiſche Philoſophie durch die jena'ſche Literaturzeitung übte, die fichte'ſche durch das philoſophiſche Journal verſucht hatte. In dieſer Abſicht gründete er zuerſt die „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" als Organ der Naturphiloſophie, dann mit ſeinem Freunde Hegel gemeinſchaftlich das „kritiſche Journal der Philoſophie". Beide Blätter waren kurzlebig und gingen zu Ende noch bevor Schelling Jena verließ. Die erſte Zeitſchrift erſchien während der Jahre 1800—1802, im Jahre 1802 als „neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik"; mit dieſer letzteren gleichzeitig iſt das kritiſche Journal. Die erſte Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik enthält drei wichtige Aufſätze Schellings: in den beiden erſten Heften die „allgemeine Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik", im dritten eine Abhandlung „über den wahren Begriff der Naturphiloſophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulöſen", im letzten die „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie".

Im Jahre 1802 erlebten die „Ideen", Schellings erſte naturphiloſophiſche Schrift, eine zweite Auflage; die Vorrede (De-

cember 1802) und die Zusätze zeigen den Abstand der beiden Auflagen, zwischen denen die Versuche einer systematischen Begründung der Naturphilosophie liegen.

Ich gebe in der Schlußanmerkung die Folge der jena'schen Vorlesungen, die recht erkennbar macht, wie hier eine durchgängige Wechselwirkung zwischen Katheder und Schriften besteht, die beide gegenseitig von einander leben*).

---

*) Winter 1798/99: Naturphilosophie und Einleitung in den transscendentalen Idealismus.

Sommer 1799: das ganze System des transsc. Idealismus und Naturphilosophie nach seinem Buch.

Winter 1799/1800: organische Physik nach den Principien der Naturphilosophie und (publice) über die Grundsätze der Kunstphilosophie.

Winter 1800/1801: Kunstphilosophie, Naturphilosophie und transsc. Idealismus.

Sommer 1801: Philosophische Propädeutik nach seinem „System des transsc. Idealismus". Das System der gesammten Philosophie unter Hinweisung auf die Darstellung desselben, die in der Zeitschrift für speculative Physik demnächst erscheinen soll; publice über Kunstphilosophie.

Winter 1801/1802: das gesammte System der Philosophie nach der Darstellung in der Zeitschrift für spec. Physik.

Sommer 1802: über die Methode des akademischen Studiums (publice), über das gesammte System der Philosophie (privatim).

Winter 1802/1803: das gesammte System der Philosophie (nach der Darstellung in der Zeitschrift) und Kunstphilosophie.

In dem ersten Semester hatte Schelling in seiner Privatvorlesung vierzig Zuhörer, im letzten in beiden Vorlesungen zusammen zweihundert. (Aus Schellings Leben. In Br. I. S. 256, 432.)

# Viertes Capitel.

## Schellings Anfänge und erſte Wirkungen.

### I.

### Die Einheitstendenz des Zeitalters.

#### 1. Politik, Philoſophie, Poeſie.

Die Naturphiloſophie, angelegt und begründet in der von Kant und Fichte bewegten Speculation, einleuchtend und ſicher in ihren Grundideen, ſchwankend und unbeſtimmt, wie es nicht anders ſein konnte, in ihren erſten Ausführungen, wirkte zündend und traf, wie ſehr auch die zurückgebliebene Philoſophie und die gewöhnliche Naturforſchung ſich dagegen ſträubten, das Zeitalter mit einer erſtaunlichen Gewalt. Selbſt in dem Unreifen, das ſie mit ſich führte, lag etwas unwiderſtehlich Anregendes, und ihre Formeln übten eine Art magiſcher Kraft. Um dieſen Einfluß zu verſtehn, der heute den Meiſten unglaublich erſcheint, muß man ſich die geiſtigen Triebfedern jenes Zeitalters und deren Grundrichtung vergegenwärtigen.

Der Zug nach Einheit und Univerſalität war damals der mächtigſte, er hatte alle Lebensgebiete ergriffen und trieb alle bewegenden Kräfte der geiſtigen Welt in ſeine Richtung, ſo daß ſie unwillkürlich auf jenes Ziel hinſtrebten und in ihm convergirten. Die franzöſiſche Revolution wollte den Staat aus einem Stück,

den Vernunftſtaat aus der Idee der Freiheit und Gleichheit, welche die Unterſchiede der politiſchen Stände aufhob, und eine dieſem Staat conforme Vernunftreligion, die keine Unterſchiede der Bekenntniſſe und Culte gelten ließ. Sie hatte nach Innen die Republik, die eine untheilbare, erzeugt, nach Außen die Bahn der kriegeriſchen Propaganda betreten, die bald die Richtung auf die Welteroberung und ein neues Weltreich einſchlug. Dieſe Einheitstendenz war es, welche die Revolution nach beiden Seiten, nach Außen und Innen, in Cäſarismus umwandelte. Dieſelbe Zeitſtimmung, welche der Revolution und Republik zugejubelt hatte, bewunderte den Cäſar, „dieſe Weltſeele", wie Hegel ſagte, weil ſie in ihm die alles beherrſchende Macht, gleichſam die politiſche Welteinheit verkörpert ſah.

Der Zug nach dem All-Einen hatte ſich auch der Geiſter in Wiſſenſchaft und Kunſt, in Philoſophie und Dichtung bemächtigt und traf, wo er erſchien, die empfänglichſten Organe des Zeitalters. Die Weltanſchauung aus einem Stück, die Erkenntniß aus einem Princip war ſeit Kant Aufgabe und Thema der deutſchen Philoſophie. Nichts anderes als dieſe Sehnſucht hatte plötzlich den faſt vergeſſenen Spinoza wiedererweckt, und ſeine Lehre kam den Einheitsdurſtigen wie ein Labſal. In der Einheit ihres Princips lag die Macht und Wirkung der Wiſſenſchaftslehre. Keiner unter den deutſchen Philoſophen iſt von dem Einheitsdrange der Philoſophie ſo früh erfaßt und wirklich beſeelt worden als Schelling. Während er mit Fichte dachte, ſah er empor zu Spinoza als ſeinem Leitſtern.

Unſern großen Dichtern galt die Kunſt nicht als ein vereinzeltes Schaffen, ſondern wurde ihnen die Seele der Welt, der Weltbetrachtung, der Menſchenerziehung, die geſtaltende und vollendende Macht der Natur und Bildung. In dieſer äſthetiſchen

Betrachtungsweiſe im univerſellſten Sinne des Worts begegneten ſich Goethe und Schiller, jener ruhte in ihr als ſeinem Element, dieſer erreichte in ihr den höchſten Ausdruck und das Ziel ſeines philoſophiſchen Denkens.

Die neuromantiſchen Poeten trieben in dieſer Richtung weiter; ſie waren wie inſpirirt von dem Thema, daß alles phantaſiegemäß und poetiſch werden müſſe, daß die Poeſie alles in allem ſei, zugleich das Myſterium der Welt und deſſen Enthüllung; Natur und Geſchichte ſeien das göttliche Weltgedicht, die geniale menſchliche Dichtung deſſen Offenbarung, ſo ſei die Poeſie in Wahrheit die höchſte Realität, zugleich Urbild und Abbild; abgetrennt von ihr gebe es weder ächte Erkenntniß noch ächte Religion noch überhaupt wahre univerſelle Bildung. Zu der letzteren aber gehört vor allem, daß man die Weltdichtung in ſich aufnimmt, die großen Dichter der Menſchheit congenial erkennt und ſo lebendig als möglich ſich aneignet. Friedrich Schlegel möchte der Winckelmann der griechiſchen Dichtung werden; ſein Bruder überſetzt den Shakespeare, Tieck den Don Quixote, Gries den Taſſo; durch den älteren Schlegel wird gleichzeitig Dante in den Kreis der poetiſchen Forſchung gezogen und ſchon die Aufmerkſamkeit auf die indiſche Poeſie gerichtet; durch ihn und Gries ſpäter Calderon überſetzt. Das Weltreich der Poeſie, das im Plane der Romantiker liegt, breitet ſich aus, dieſe Ueberſetzungen und Erforſchungen fremder Dichtung ſind nicht wie gelehrte Streifzüge, ſondern wie eroberte Provinzen der einen poetiſchen Welt. Das Streben nach Einheit und Univerſalität erfüllt dieſes neupoetiſche Geſchlecht und erklärt (abgeſehen von den Beweggründen zweiten und dritten Ranges), wie dieſelben Geiſter zuerſt in der Verherrlichung der franzöſiſchen Revolution und ſpäter in der Verherrlichung der katholiſchen Kirche ſchwelgen konnten.

Es ist nicht bloß der Fall aus einem Extrem in das andere, sondern, aus der Einheitstendenz betrachtet, sind hier entgegengesetzte Verwandtschaften im Spiel, die sogar zugleich empfunden werden konnten. Während Friedrich Schlegel noch für die Weltrevolution schwärmt, ist sein Busenfreund Novalis schon begeistert für die Weltkirche. Und Dorothea Veit, während sie sich als Lucinde fühlt, hat schon die Vorempfindung ihres Uebertritts zum Katholicismus.

Den Romantikern kommt Schellings Naturphilosophie wie gerufen, sie leistet, was diese Poeten begehren, sie erkennt in der Natur den bewußtlos wirkenden und schaffenden Geist in seinem gesetzmäßigen Stufengange, sie enthüllt und übersetzt gleichsam aus der göttlichen in die menschliche Sprache das große Epos der Natur, sie erobert die Naturwissenschaft dem Weltreich der Poesie. „Die ächten Physiker", so schreibt im Juni 1800 der ältere Schlegel an Schleiermacher, „seh' ich im Geist schon alle zu uns übergehen. Es ist doch wirklich etwas Ansteckendes und Epidemisches dabei, der Depoetisationsproceß hat freilich schon lange genug gedauert, es ist einmal Zeit, daß Luft, Feuer, Wasser, Erde wieder poetisirt werden. Goethe hat lange friedlich am Horizont gewetterleuchtet, nun bricht das poetische Gewitter, das sich um ihn versammelt hat, wirklich herein, und die Leute wissen in der Geschwindigkeit nicht, was sie für altes verrostetes Geräthe als Poesieableiter auf die Häuser stellen sollen. Dies Schauspiel ist zugleich groß, erfreulich und lustig*)."

## 2. Schelling und die religiöse Romantik.

Der ästhetische Charakter dieser Richtung, die universalistische Tendenz, die Erhebung des Genialen und Poetischen, die gänz-

*) Aus Schleiermachers Leben. III. S. 182 figd.

liche Geringſchätzung alles Platten, das vornehme Selbſtgefühl entſprachen Schellings Gemüthsart, und es mußte ihm willkommen ſein, gleich im Beginn ſeiner Lehre einen ſo ſtarken und fortwirkenden Wiederhall zu finden. Kaum iſt je ein Philoſoph bei ſeinem erſten Auftreten ſo wenig iſolirt geweſen als er, ſo umgeben mit guten Leitern. Während des Sommers 1799 hatte ſich der romantiſche Kreis in Jena zuſammengefunden, Tieck mit ſeiner Frau, Friedrich Schlegel mit ſeiner Freundin waren zu längerem Aufenthalte hierhergekommen, Novalis beſuchte die Freunde von Weißenfels aus, ſo oft er konnte. A. W. Schlegel, gleichzeitig mit Schelling zum außerordentlichen Profeſſor ernannt, hatte im Winter 1798/99 ſeine Vorleſungen über Aeſthetik und ſchöne Literatur begonnen*).

In dieſem Kreiſe lebte Schelling, von den Elementen deſſelben keineswegs gleichmäßig angezogen, er war wiſſenſchaftlich wie perſönlich zu ſelbſtändig und eigenartig, um für alle Tendenzen, die ſich hier durcheinander bewegten, empfänglich oder auch nur nachgiebig zu ſein. Mit dem Hauſe des älteren Schlegel ſtand er im nächſten Verkehr und befreundete ſich mit Tieck; dagegen war zwiſchen ihm und Friedrich Schlegel nie ein herzliches Einvernehmen, und Novalis' Gemüthsart widerſtrebte der ſeinigen. Als deſſen Nachlaß erſchienen war, ſchrieb er an den älteren Schlegel: „ich kann dieſe Frivolität gegen die Gegenſtände nicht gut vertragen, an allen herumzuriechen, ohne einen zu durch-

*) A. W. Schlegel hielt in Jena folgende Vorleſungen: er las im Winter 1798/99 über Geſchichte der deutſchen Poeſie, deutſchen Stil, Aeſthetik; Sommer 1799 über Aeſthetik, Horaz' Gedichte, Alterthumsſtudium; Winter 1799/1800 über griechiſche und römiſche Literaturgeſchichte; Sommer 1800 über Aeſthetik und Horaz. In den nächſten Semeſtern figurirt nur noch ſein Name in den Vorleſungsverzeichniſſen.

dringen*)." Fr. Schlegel hatte gleich bei jener erſten Bekanntſchaft in Dresden Schellings Abneigung gegen Novalis erkannt und ſie für Unfähigkeit genommen, er hielt ſich und ſeinen Freund für die höheren Naturen, zu denen Schelling nicht hinaufreiche. Indeſſen konnte er ſich auf die Dauer über Schellings tiefen und energiſchen Geiſt nicht verblenden, und daß der Ernſt, die Dinge zu durchdringen, daß ſeine ſtrengere und objective Sinnesart der Grund war, warum er ſich gegen das laxe Phantaſiren ſpröde verhielt. Seitdem ſprach er von Schelling mit größerem Reſpect und ließ ihn als eine gewaltige Kraft gelten, der es nur an Feinheit und Beweglichkeit fehle. Seine Freundin drückt dieſes Urtheil in einem Briefe vom 28. October 1799 an Schleiermacher ſo aus: „Schelling? ich weiß noch nicht viel von ihm, er ſpricht wenig, ſein Aeußeres iſt aber ſo, wie man es erwartet, durch und durch kräftig, trotzig, roh und edel. Er ſollte eigentlich franzöſiſcher General ſein, zum Katheder paßt er wohl nicht ſo recht, noch weniger glaube ich in der literariſchen Welt**)." Caroline Schlegel ſagte kurz: „er iſt ächter Granit", ein Wort, das ihr Schwager halb ſpöttiſch nachſprach. Von dem letzteren urtheilte ſie entgegengeſetzt und fand mit Schelling, daß nichts in ihm feſt ſei. Mit den Theſen, die er den 14. März 1801 in Jena vertheidigt hatte, trieb ſie ihren Scherz und machte daraus ein Porträt Friedrich Schlegels nach ihrer Art, indem ſie dieſelben „frank und frei überſetzte"***).

---

*) Aus Schellings Leben. I. S. 431 flgd. Der Brief iſt vom 29. November 1802.

**) Aus Schleiermachers Leben. III. S. 128 flgd.

***) Z. B. Platonis philosophiae genuinus est idealismus = Meine Philoſophie iſt der einzige ächte Idealismus. Poësis ad rempublicam bene constituendam est necessaria = Die Poeſie iſt er-

Schelling hatte, wie wir geſehen, ſeinen philoſophiſchen Standpunkt in einem ſehr entſchloſſenen und nachdrücklichen Gegenſatz gegen die Theologie gefaßt und ausgebildet, ſeine Naturphiloſophie trug einen entſchieden pantheiſtiſchen Charakter, dem eine derbe Naturvergötterung näher lag als jede andere religiöſe Schwärmerei. Darum war er der Romantik, wie ſie in Novalis und auch Schleiermacher lebte, abgeneigt. Die Reden über Religion kannte er zunächſt nur oberflächlich, er hat ſie bald in ihrer großen Bedeutung gewürdigt. Hier wurde zum erſtenmale aus jener Einheitstendenz, die ſich in der Philoſophie längſt Bahn gebrochen hatte, das religiöſe Leben betrachtet und als deſſen bewegendes Element das Grundgefühl der Abhängigkeit von dem Unendlichen, von dem *einen* ewigen Univerſum, dargethan, ſo daß der Redner zugleich mit Novalis und Spinoza begeiſtert übereinſtimmte. Wenn nun Schleiermachers pantheiſtiſche Empfindungsweiſe dieſe beiden entgegengeſetzten Elemente, das chriſtlich myſtiſche und das rein naturaliſtiſche, in ſich aufnehmen konnte, ſo fühlte ſich Schellings pantheiſtiſche Denkweiſe damals dem ſpinoziſtiſchen Gedanken der Gott-Natur weit verwandter als dem chriſtlich phantaſirenden Novalis, und es reizte ihn, ſeinen Widerwillen gegen die religiöſen Ueberſchwänglichkeiten der Romantik ſtark auszulaſſen. Er ſchrieb in Verſen nach Art des Hans Sachs gleichſam als Gegenwurf gegen die neureligiöſe Poeſie ein Gedicht unter dem Titel: „epikuriſch Glaubensbekenntniß Heinz Wider-

---

ſorderlich, um Alles unter einander zu rühren. Non critice, sed historice est philosophandum = Nicht im Zuſammenhange, ſondern fragmentariſch muß man philoſophiren u. ſ. f. Caroline, Briefe. II Bd. Beil. I. S. 57. Ueber die Disputation, die ein halbes Jahr nach der Habilitation ſtattfand, vgl. Schiller an Goethe, den 16. März 1801; Haym, die romantiſche Schule. S. 676 flgd.

porſtens". Friedrich Schlegel, der damals den Sprung aus dem antichriſtlichen Pantheismus in das antiproteſtantiſche Chriſtenthum noch nicht gemacht hatte, war ganz damit einverſtanden. „Schelling hat", ſchrieb er an Schleiermacher, „einen neuen Anfall von ſeinem alten Enthuſiasmus für die Irreligion bekommen, worin ich ihn denn auch aus allen Kräften beſtätigte*)." Das Gedicht ſollte im Athenäum erſcheinen, Goethe widerrieth die Veröffentlichung, ſo blieb es geheim, und nur ein kleines Bruchſtück ließ Schelling im zweiten Heft ſeiner naturphiloſophiſchen Zeitſchrift abdrucken. Das Ganze iſt erſt jetzt in den Briefen erſchienen**). Einige Stellen dürfen als ein charakteriſtiſcher Ausdruck ſeiner damaligen naturphiloſophiſchen Grundanſchauung gelten:

„Darum iſt eine Religion die rechte,
Müßt ſie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luſt und Licht ſich bringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen."
„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt ſollt' grauſen,
Da ich ſie kenne von innen und außen."
„Steckt zwar ein Rieſengeiſt darinnen,
Iſt aber verſteinert mit ſeinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus
Noch ſprengen das eiſerne Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,

*) Aus Schleiermachers Leben. I. S. 134. Der Brief ohne Datum iſt wohl aus dem November 1799.

**) Aus Schellings Leben. I. S. 282—289.

In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtſein mächtig ringen."
„Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt ſich wiederſchafft,
Iſt eine Kraft, ein Pulsſchlag nur, ein Leben,
Ein Wechſelſpiel von Hemmen und von Streben."

Der Verkehr mit den Dichtern weckte in Schelling den poetiſchen Schwung, den er hatte, ohne ein Dichter zu ſein, und reizte ihn zu einigen dichteriſchen Verſuchen. Drei derſelben ſind im Schlegel-Tieck'ſchen Muſenalmanach 1802 erſchienen. Sein wirkſamſtes Gedicht, wozu Steffens ihm den Stoff gab, ſind „die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland." Da unter dem Gedicht ein Name ſtehen ſollte, ſo wünſchte er „Venturus" zu heißen; Schlegel nannte ihn „Bonaventura"*).

### 3. Schelling und Goethe.

Wir finden Schelling gegen Novalis und die romantiſch Religiöſen ähnlich geſtimmt als Goethe gegen Jacobi; ſein „epikuriſch Glaubensbekenntniß" erinnert (nicht durch ſeine poetiſche Beſchaffenheit, ſondern) in der Abſicht an das vortreffliche Gedicht „Groß iſt die Diana der Epheſer," womit Goethe zwölf Jahre ſpäter Jacobi's Schrift von den göttlichen Dingen abwies, dieſelbe Schrift, welche der herausgeforderte Schelling mit ſeinem Denkmal Jacobi's vernichtend beantwortete. Gegen Novalis regte ſich „ſein Enthuſiasmus für die Irreligion", gegen Jacobi ließ er „den religiöſen und theoſophiſchen Charakter ſeiner weitergeführten Lehre in einem Lichte hervortreten, worin von dem „epikuriſchen Glaubensbekenntniß" nichts mehr zu ſehen war.

In der That war die Grundanſchauung der ſchelling'ſchen

*) Schellings S. W. Abth. I. Bd. X. S. 431 flgd.

Naturphiloſophie, die Idee des lebendigen Zuſammenhangs und der Einheit aller natürlichen Dinge, der Entwicklung, des organiſchen Stufenganges, der ſtetigen Metamorphoſe u. ſ. f. dem Sinne Goethes völlig gemäß. Selbſt die ihm wenig genießbare, abſtract philoſophiſche Form der Darſtellung, die ſtreckenweiſe im Schematismus fortlief, hinderte nicht, daß Goethe den Zug der Verwandtſchaft mit Schelling lebhaft empfand. Er beſchäftigte ſich mit dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus und der Deduction des dynamiſchen Proceſſes. Ueber das erſte ſchreibt er an Schelling den 19. April 1800: „ich glaube in dieſer Vorſtellungsart ſehr viele Vortheile für denjenigen zu entdecken, deſſen Neigung es iſt, die Kunſt auszuüben und die Natur zu betrachten“*). Ein halbes Jahr ſpäter äußert ſich Goethe noch poſitiver: „ſeitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforſchung losreißen und, wie eine Monade auf mich ſelbſt zurückgewieſen, in den geiſtigen Regionen der Wiſſenſchaft umherſchweben mußte, habe ich ſelten hierhin oder dorthin einen Zug verſpürt; zu Ihrer Lehre iſt er entſchieden. Ich wünſche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren perſönlichen Umgang früher oder ſpäter zu bewirken hoffe“**). Dieſe Aeußerungen waren nicht bloß goethe'ſche Artigkeiten, ſondern ernſthaft gemeint. Friedrich Schlegel hatte den 25. Jannar 1800 ein langes Geſpräch mit Göthe und ſchrieb den folgenden Tag ſeinem Bruder: „von Schellings Naturphiloſophie ſpricht er immer mit beſonderer Liebe“***). Auf die Einladung des Dichters brachte Schelling die nächſten Weihnachtsferien als Gaſt im goethe'ſchen Hauſe zu und erlebte mit ihm

*) Aus Schellings Leben. I. S. 297.

**) Ebendaſelbſt. I. S. 314.

***) Vgl. Haym, die romantiſche Schule. S. 609.

den Anbruch des neuen Jahrhunderts; in der Neujahrsnacht war ein großer Maskenaufzug bei Hofe, den Goethe entworfen hatte, und hier vereinigten sich nach Mitternacht in einem Nebenzimmer zu einem kleinen Gelage Goethe, Schiller und Schelling.*)

## II.

## Einfluß auf die Naturwissenschaft.

### 1. Eschenmayer.

Nicht bloß bei den Dichtern, insbesondere bei dem größten von allen, fand die Naturphilosophie eine so günstige Aufnahme, sie gewann gleich bei ihren ersten Schritten auch unter den Naturforschern begeisterte Anhänger. Dieser Umstand hat viel dazu beigetragen, sie emporzuheben und eine Zeit lang zu einer Art Herrschaft zu bringen. Seitdem die Naturwissenschaft die Speculation aufgegeben, und sich ganz unter die Richtschnur der sinnlichen Erfahrung und Beobachtung gestellt hatte, mußten sich ihre Gebiete und Untersuchungen immer mehr von einander trennen und zerstückeln. Die Idee der Einheit und des Ganzen, die in dem Objecte selbst doch so einleuchtend vor Augen lag, war den empirischen Naturforschern abhanden gekommen; nur so weit die Mathematik die Objecte durchdrang, in der Astronomie und mechanischen Physik, gab es in der Naturlehre ein Erkenntnißsystem. Lebhafter als je war jetzt auch in den physikalischen Gebieten unter dem Antriebe des Zeitalters die Einheitstendenz und damit die Empfänglichkeit für speculative Ideen, das Bedürfniß nach einer neuen Naturphilosophie erweckt worden. Diesem Drange, der sich in vielen unbestimmt regte, in einigen schon ausgeprägter in einer vorgefundenen Richtung hervortrat, kam Schelling wie der Erwartete entgegen und gab ihm die Fassung.

*) H. Steffens. Was ich erlebte. IV. S. 295, 312, 411 flgd.

Von der ſpeculativen Seite her hatte Kant durch ſeine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft den Anſtoß zu einer transſcendentalen Ableitung der Naturphänomene, zu einer dynamiſchen Bewegungslehre, zur Conſtruction der Materie und der Bewegung gegeben. Ein Landsmann Schellings, der namentlich ſpäter in der myſtiſchen Ausartung der Naturphiloſophie ſich hervorthat, der würtembergiſche Arzt Eſchenmayer, damals (1798—1800) Phyſicus in Sulz, nahm von der kantiſchen Naturphiloſophie ſeinen Ausgang. Seine erſten Unterſuchungen betrafen die Anwendbarkeit der kantiſchen Principien auf die Naturlehre und wollten die Anwendung über die von Kant geſtellten Grenzen hinaus erweitern. Er verſuchte die Anwendung auch auf chemiſche und pathologiſche Gegenſtände, aber am bedeutungsvollſten war ſein Verſuch, der mit Schellings erſten naturphiloſophiſchen Schriften gleichzeitig auftrat: die Möglichkeit der magnetiſchen Erſcheinungen und deren allgemeine und beſondere Geſetzmäßigkeit aus kantiſchen Grundſätzen abzuleiten.*) Er zeigte ſich mit dem Geiſte der letzteren vertraut und traf in Abſicht auf den Magnetismus eines der Grundprobleme der ſchelling'ſchen Naturphiloſophie. Hier war der erſte Berührungspunkt beider. Eſchenmayer ging mit lebhaftem Antheil auf Schellings Unterſuchungen ein, und dieſer wünſchte dringend ſeine Mitwirkung für die von ihm gegründete Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. Auch in der Art, wie Eſchenmayer ſein Problem auflöſte, war eine Uebereinſtimmung mit Schellings Ideen gegeben, nämlich darin, daß er die verſchiedenen Qualitäten der Materie auf die Grade des Gleichgewichts der beiden Grundkräfte der Repul-

*) Verſuch die Geſetze magnetiſcher Erſcheinungen aus Sätzen der Naturmetaphyſik, mithin a priori zu entwickeln. Von C. A. Eſchenmayer. Tübingen. 1798.

ſion und Attraction zurückführen wollte, welche durch ihr Zuſammenwirken die Materie überhaupt ermöglichen. Es iſt nicht in Abrede zu ſtellen, daß Eſchenmayer einen ſehr bewegenden Einfluß auf Schellings Lehre geübt hat, namentlich durch die Differenzen, die er hervorhob. Es waren beſonders drei Punkte, die zwiſchen ihm und Schelling ſtreitig wurden. Der erſte lag innerhalb der Naturphiloſophie und betraf deren mathematiſches Element, welches Eſchenmayer forderte und in Schellings Deductionen vermißte; der zweite ging auf das Verhältniß zur Transſcendentalphiloſophie; der dritte auf das Verhältniß der Philoſophie überhaupt zur Religion. Die zweite Frage hatte zur Folge, daß Schelling ſeinen Aufſatz „über den wahren Begriff der Naturphiloſophie" ſchrieb, der in dem Fortgange der letztern eine beachtenswerthe Stelle einnimmt; der dritte Punkt wurde zur ernſthaften Streitfrage und veranlaßte Schelling zu ſeiner Schrift über „Philoſophie und Religion", die ſchon jenſeits der jena'ſchen Periode liegt.

## 2. Ritter.

Von der phyſikaliſchen Seite her ſchienen die Entdeckungen Galvani's plötzlich ein Licht über das Geheimniß des Lebens verbreitet und das Band gefunden zu haben zwiſchen der unorganiſchen und organiſchen Natur. Wir werden ſpäter ſehen, wie tief die beginnende Naturphiloſophie von dieſer Entdeckung erfaßt wurde. Ein Pharmaceut aus Schleſien, Johann Wilhelm Ritter, den Wiſſensdurſt und naturwiſſenſchaftliche Selbſtbildung aus der Apotheke auf die Univerſität getrieben hatte, ſuchte, angeregt durch die Ideen der neuen Naturphiloſophie, den Beweis zu führen, daß ein beſtändiger Galvanismus den Lebensproceß im Thierreich begleite.*) Er wollte zeigen, aus welchen Bedingungen ſich

*) Beweis, daß ein beſtändiger Galvanismus den Lebensproceß in

die galvanische Kette construire, daß diese Bedingungen im thierischen Körper stattfinden, daß der letztere „ein System unendlich vieler auf die mannigfachste Art in und durcheinander greifender beständig thätiger galvanischer Ketten" sei, daß die galvanische Action auch außerhalb des thierischen Körpers möglich sei in Ketten, deren Glieder keine thierischen Theile enthalten, daß der Galvanismus aus dem allgemeinen dynamischen Proceß begriffen werden müsse, der sich vollständig im chemischen, partiell im elektrischen vollziehe, daß sich der elektrische Proceß zum chemischen verhalte, wie der Theil zum Ganzen und deshalb „das System der Elektricität, nicht wie es jetzt ist, sondern wie es einst sein wird, zugleich das System der Chemie und umgekehrt werden wird."*) Diese Schrift blieb nicht ohne Rückwirkung auf Schelling. Sie traf die Centralfrage der Naturphilosophie, die immer von neuem das Verhältniß der magnetischen, elektrischen, galvanischen, chemischen Thätigkeit erwog und deren Einheit zu fassen suchte. Ritter verlor sich aus der Naturphilosophie in die Naturmystik, die Novalis und Fr. Schlegel bewunderten. Wie sich einst aus Magie und Mystik die Naturwissenschaft der neuern Zeit allmälig entpuppte, so hat sich die Naturphilosophie der neuesten Zeit nur zu bald wieder in Mystik verpuppt.**)

### 3. Die brown'sche Schule.

Aber die größte Anerkennung Schellings und seiner Lehre kam von einer Seite her, von wo man sie am wenigsten erwar-

---

dem Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen über den Galvanismus. Von J. W. Ritter. Weimar. 1798.

*) Ebendaselbst. S. 172 flgd.

**) S. unten Cap. X.

tet hätte, denn was konnte der Medicin, völlig empiriſch und praktiſch wie ſie war, ferner liegen als naturphiloſophiſche Speculationen rein theoretiſcher Art? Indeſſen hatte ſich auch hier, unabhängig von den letzteren und bevor ſie einwirken konnten, das Bedürfniß nach einer rationellen Reform geltend gemacht, das Streben, aus dem Wuſt des bloßen Empirismus herauszukommen, der Medicin eine wiſſenſchaftliche Geſtalt zu geben und die Regeln der Heilkunſt nach Grundſätzen zu beſtimmen, die ſich aus einem einzigen Princip ableiten ließen. Ein ſolches Princip zur Einſicht in die letzten Urſachen der Krankheiten, wie zu deren wiſſenſchaftlicher Beſtimmung und Behandlung glaubte man in der Erregungstheorie entdeckt, welche der Schotte John Brown in ſeinen „elementa medicinae“ (1779) aufgeſtellt hatte. Dieſe Lehre wurde trotz aller Anfechtungen der Mittelpunkt einer ärztlichen Schule in Deutſchland, und hier war es beſonders Bamberg, wo ſie in Flor kam und durch die beiden Vorſtände des dortigen Krankenhauſes, Röſchlaub und Marcus, ſich Anſehen verſchaffte. Die wiſſenſchaftliche Einheitstendenz, nachdem ſie einmal in das Gebiet der Medicin Eingang gewonnen, trieb weiter. Es war nicht genug, die Krankheitslehre und Heilkunſt durch die Erregungstheorie zu begründen, dieſe Theorie ſelbſt wollte tiefer, als es Brown vermocht hatte, aus dem Weſen der Natur und des Organismus hergeleitet werden. Dieſe Begründung gab die Naturphiloſophie. Durch Schelling wurde die Erregungstheorie eine Lehre der ſpeculativen Organik und Phyſik überhaupt, und die brown'ſche Schule erkannte in Schelling ihren Meiſter. Dieſer ging im Sommer 1800 nach Bamberg, um hier bei ſeinen Schülern ſelbſt einen Curſus der Heilkunde zu machen. So kam durch Röſchlaub und Marcus die Naturphiloſophie unter die Aerzte und gewann auch bei aka-

demiſchen Lehrern der Medicin Einfluß. Die altbairiſche Univerſität Ingolſtadt war 1800 nach Landshut verlegt worden. Als nun die Univerſität Landshut den 4 Juni 1802 den Tag ihrer Gründung feſtlich beging, ſollte jede Facultät „denjenigen, den ſie als Mann von dem größten Verdienſt für ihr Fach hielt", zum Doctor deſſelben ernennen. Die mediciniſche Facultät ernannte bei dieſer Gelegenheit Schelling zu ihrem Ehrendoctor. Röſchlaub, der eben damals nach Landshut berufen worden, meldet Schelling, daß ihm die Facultät das Diplom zu ertheilen wünſche als Zeichen ihrer „ſolideſten Hochachtung ſeiner Verdienſte."*) Kurz vorher ſchrieb Marcus: „Bamberg war einer der erſten Orte, wo man in der öffentlichen Krankenanſtalt nach dem Geiſte des brown'ſchen Syſtems handelte. Bamberg muß auch der Ruhm werden, zuerſt am Krankenbette nachgewieſen zu haben, was von der Naturphiloſophie jetzt ſchon und in der Folge noch mehr auf die Heilkunde wird übertragen werden. Dieſerwegen iſt es mir aber auch ſo ſehr angenehm, junge Männer um mich zu haben, welche in den Geiſt der Naturphiloſophie eingedrungen ſind. Ich bin jetzt ſchon überzeugt, daß wir auf dem neu zu betretenden Wege weiter kommen werden, als man jetzt kaum zu wähnen den Muth hat. Wenn die Reſultate ſo ausfallen, wie ſich nicht anders erwarten läßt, ſo weiß Deutſchland auch, wer der Urheber iſt, und wem es dieſen Fortſchritt zu danken hat"**).

### 4. Schelling und Steffens.

Unter den erſten Zeitgenoſſen der Naturphiloſophie hat dieſe Lehre in ihrem zugleich ſpeculativen und poetiſchen Charakter keiner ſo gleich geſtimmt empfangen, ſo normal in ſich wirken laſſen, als

*) Aus Schellings Leben. I. S. 368.

**) Ebendaſelbſt. I. S. 367.

ein Mann, der, wenig älter als Schelling, fern von Deutſchland und deſſen geiſtigen Bewegungen aufgewachſen, die religiöſe von der Mutter ihm angeerbte Gemüthsart mit einem unwiderſtehlichen aus der eigenen Natur entſprungenen Triebe nach lebendiger Naturerkenntniß verband. An ihm, den die Naturforſchung geiſtig genährt hatte, läßt ſich die Wirkung der ſchelling'ſchen Naturphiloſophie in ihrer erſten Kraft am reinſten, am wenigſten vermiſcht mit andern Zuthaten erkennen. Dieſer Mann iſt Henrich Steffens. Er war den 2. Mai 1773 zu Stavanger in Norwegen geboren und frühzeitig mit den Eltern nach Dänemark gekommen; in Kopenhagen vollendete er ſeine Schule und erwarb ſich bald den Ruf eines wohlunterrichteten Mineralogen. Die naturwiſſenſchaftlichen Studien hatten damals noch keinen Platz an der Univerſität, ſondern wurden von einer Geſellſchaft geleitet, auf deren Koſten Steffens eine Reiſe nach Bergen unternahm, um an der Weſtküſte Norwegens Mollusken zu ſammeln. Auf der Rückfahrt litt er Schiffbruch und lebte einige Jahre arm und verlaſſen, erſt in Hamburg, dann bei ſeinem Vater, der ſelbſt nicht beſſer daran war, in Rendsburg. Im Jahre 1796 habilitirte er ſich als Privatdocent in Kiel und ſchrieb hier ſeine erſte deutſche Schrift „über die Mineralogie und das mineralogiſche Studium", die in demſelben Jahre erſchien als Schellings Ideen. Bevor er dieſe kennen lernte, hatte ihn ſchon die Macht der Speculation und der Drang ergriffen, „von der Einheit, von der Totalität des Daſeins auszugehen und alles nur in Beziehung auf dieſe zu betrachten*)." Er hatte durch Mackenſen von Kant, durch Riſt von Fichte gehört, ohne damals den Eingang in die kritiſche Philoſophie zu finden. Da fallen Jacobi's Briefe über die Lehre Spinozas in ſeine Hände, und dieſe Schrift wird epochemachend in

*) H. Steffens. Was ich erlebte. III. S. 253 flgd.

ſeinem Leben. Hier findet er die Einheitslehre, die er ſucht. Zum erſten Male fühlt er die Gewalt des philoſophiſchen Denkens; doch iſt etwas in dieſem Syſtem, das ihn nicht befriedigt und die Sehnſucht nach höherer Offenbarung weckt. „Die lange für mich verſchwundene Beatrice hatte mir den Virgil geſandt.“ Er erkennt die Kluft zwiſchen dieſer Einheit der Dinge und deren Mannigfaltigkeit und Fülle, zwiſchen dem lebloſen Princip und der lebendigen Welt. Als Steffens vom Grabe ſeines Vaters nach Kiel zurückkehrt, findet er Schellings Ideen. „Die Einleitung zu dieſer Schrift hat mein ganzes Daſein elaſtiſch gehoben, es war der entſchiedene Wendepunkt in meinem Leben. Spinoza war ein Jude, und er hatte auch für mich im geiſtigen Sinne eine altteſtamentliche Bedeutung. Er zeigte mir den in ſich verborgenen Gott, deſſen ewig unwandelbares Geſetz unmittelbaren Gehorſam fordert. Ich erwartete, daß Gott ſich gegen mich aufſchließen ſollte, ich zweifelte nicht und lebte in ahnungsvoller Hoffnung. Jetzt war mir, als vernähme ich den erſten bedeutenden Pulsſchlag in der ruhenden Einheit, als regte ſich ein göttlich Lebendiges, die erſten Worte der zukünftigen Weihe hoffnungsvoll auszuſprechen. Es herrſchte eine Friſche in dieſer Einleitung, eine ſtille in ſich ſichere Begeiſterung, die ſich in Worten zu ergießen verſchmäht, die auch damals elektriſch wirkte und die Gegner, die ſich waffneten, mit Angſt erfüllte, weil es ihnen klar war, daß ein Kampf bevorſtehe, gegen welchen ſie nicht gerüſtet waren. Ich las dieſe Schrift, ich kann ſagen mit Leidenſchaft. Auch „„die Weltſeele““ erhielt ich als literariſche Neuigkeit, und die tiefſte Hoffnung meines ganzen Lebens, die Natur in ihrer Mannigfaltigkeit geiſtig aufzufaſſen, ergriff mich und beſtimmte meine Thätigkeit für mein ganzes Leben*).“

*) Ebendaſ. III. S. 338 flgd.

Er möchte die Geisteswelt, die sich in Deutschland regt, in der Nähe kennen lernen und, Dank der Fürsorge des dänischen Ministers Grafen Schimmelmann, kann er mit einem Reisestipendium diesen höchsten seiner Wünsche erfüllen. „Kaum mag", so erzählt er selbst, „ein begeisterter Deutscher erwartungsvoller Italien oder in neueren Zeiten Griechenland oder den Orient besuchen, als ich in meiner damaligen Stimmung Deutschland*)." Seine beiden Hauptziele sind Jena und Freiberg, dort lockt ihn Schelling, hier Werner, der Meister der Oryktognosie, der erste Mineralog der damaligen Zeit. Zunächst treibt es ihn nach Jena. Hier sieht er Schelling auftreten, hört dessen erste Vorlesungen, wird sein Schüler, sein Geistesgenosse, sein Freund für das Leben. Steffens' Beurtheilung der ersten naturphilosophischen Schriften Schellings eröffnet die Zeitschrift für speculative Physik. Schellings Freunde werden die seinigen, er fühlt sich bald in dem Kreise der Romantiker einheimisch, namentlich im Hause des ältern Schlegel. Mit Fichte wird er bekannt und fördert, so viel er kann, die Schritte, die nach dem Ausgange des Atheismusstreites zu einer ehrenvollen Erhaltung des Philosophen in Jena geschehen. Seine mineralogischen Forschungen erregen Goethe's Interesse. Von Jena geht er nach Freiberg, wo er unter Werners Leitung die mineralogischen Studien eifrig fortsetzt; daneben beschäftigen ihn Philosophie und Volta's eben gemachte große Entdeckung. Er ahnt, daß die Entdeckung der volta'schen Säule für die tellurische Physik eine ähnliche Bedeutung gewinnen wird, als die keppler'schen Gesetze für die kosmische. Seinen nächsten Freunden hält er Vorlesungen über Philosophie; seine chemischen Versuche mit der volta'schen Säule, die er mit unausgesetztem Eifer treibt, versammeln täglich in seinem Arbeitszimmer eine Anzahl neugieriger Gäste. Die gemeinschaft-

*) Ebendas. IV. S. 3.

liche Frucht ſeiner philoſophiſchen und mineralogiſchen Studien iſt ein Werk, das hier in Freiberg entſteht und dem Namen Steffens literariſche Bedeutung erwirbt: ſeine „Beiträge zur inneren Naturgeſchichte der Erde.“ In dieſer Schrift wirken Phantaſie, Speculation und Naturwiſſenſchaft in einander. Nur Steffens konnte damals ein ſolches Buch ſchreiben und erſt, nachdem er von der einen Seite durch Schelling, von der andern durch Werner befruchtet war. Hören wir über ſein Werk ihn ſelbſt. „Was ich in dieſer Schrift zu entwickeln ſuchte, bildete das Grundthema meines ganzen Lebens. Es lagen in ihr dunkle Erinnerungen aus meiner frühſten Kindheit, aus den träumeriſchen Beſchäftigungen meiner Jugend verborgen. Es verband ſich mit dieſen die Gewalt der Einheit des Daſeins in allen ſeinen Richtungen, die mich, als ich Spinoza kennen lernte, für immer an ſich riß. Am tiefſten aber ergriff mich die Hoffnung, die immer ſtärker ward, die Elemente der Phyſik ſelber für eine höhere geiſtige Bedeutung zu gewinnen. Und dieſe letzte Epoche meines Daſeins verdankte ich Schelling. Aber ich konnte mich nicht mit den bloßen abſtracten Gedanken beſchäftigen. Von meiner frühſten Kindheit an ſprach mich die Natur ſelber als ein Lebendiges an. Sie ſchloß das Geheimniß eines tiefen Denkproceſſes in ſich. Sie mußte ausſprechen nicht bloß, was der Urheber der Natur dachte, auch was er mit dem Denken wollte. Durch Spinoza war es mir klar geworden, daß nur er eine Geltung hätte. Auch Schelling hatte Gott abſolut real an die Spitze der Philoſophie geſtellt. Ich fragte die empiriſche Wiſſenſchaft, wie ſie vor mir lag. Ihre Facta ſollten Thatſachen werden, und ich wünſchte zu erfahren, ob dieſe vielfältigen Sachen, die als ſolche ſeit meiner Kindheit einen geheimen Zauber über mich ausgeübt hatten, wirklich die verborgenſte göttliche That zu enthalten vermöchten. Es war die Hoffnung, die mich leitete, die ich nie aufgab. Ich verdankte

Schelling viel, ja alles, aber dennoch iſt es mir klar, daß durch meine Beiträge ein neues Element in die Naturphiloſophie hineinkam. Auch dieſes verdankte ich einem andern Lehrer, Werner nämlich.“ „Das ganze Daſein ſollte Geſchichte werden, ich nannte ſie die innere Naturgeſchichte der Erde. Es war nicht bloß von jenem Einfluß der Naturgegenſtände auf menſchliche Begebenheiten, durch welche ſie, wie Schelling äußerte, einen ächt geſchichtlichen Charakter annehmen, die Rede; der Menſch ſelbſt ſollte ganz und gar ein Product der Naturentwicklung ſein. Nur dadurch, daß er als ein ſolches nicht bloß theilweiſe, ſondern ganz hervortrat, konnte die Natur ihr innerſtes Myſterium in dem Menſchen concentriren. Mir ward es immer klarer, daß die Naturwiſſenſchaft ſelbſt, wie ſie ein durchaus neues Element in die Geſchichte hineingebracht hatte, durch welches unſere Zeit ſich von der ganzen Vergangenheit unterſchied, die wichtigſte aller Wiſſenſchaften, die Grundlage der ganzen geiſtigen Zukunft des Geſchlechts werden müſſe.“ „Alle Erſcheinungen des Lebens in der Einheit der Natur und Geſchichte zu verbinden und aus dieſem Standpunkte der Einheit beider die Spuren einer göttlichen Abſichtlichkeit in der großartigen Entwicklung des Alls zu verfolgen, war die offenbare Abſicht dieſer Schrift*).“

Steffens hatte im Sommer 1799 Jena verlaſſen. Die Beiträge erſchienen 1801 und wirkten höchſt anregend, in den naturphiloſophiſchen Kreiſen begeiſternd. Als er auf ſeiner nächſten Reiſe Bamberg berührte, wurde dort ſeine Anweſenheit als ein Feſt gefeiert. Während er in Freiberg war, erſchienen Schellings Einleitung zum Entwurf, das Syſtem des transſcendentalen Idealismus und die Darſtellung des geſammten Syſtems. Dazwiſchen fällt ein Beſuch, den er zur Weihnachtszeit 1800 in Jena und

*) Ebendaſ. IV. S. 286—89.

Weimar machte, und er gedenkt unter seinen Erlebnissen gern jener Neujahrsnacht, die er damals im weimarischen Schlosse mit Goethe, Schiller und Schelling verbrachte*). Von jetzt an erscheint seine Freundschaft mit dem letzteren in der vertrautesten Form. Das begeisterte Verständniß, womit er jede Schrift Schellings sich aneignet, die Spannung, mit der er sie erwartet und liest, mußten auf Schelling selbst belebend und steigernd zurückwirken. „Die Einleitung zu Ihrem Entwurf," schreibt Steffens im September 1799 von Freiberg aus, „ist mir äußerst interessant und wichtig." „Ich gehe den Entwurf mit der Einleitung jetzt zum drittenmale durch und erstaune über die Tiefe und den Reichthum des Systems." „Hier wo ich, von allen Zerstreuungen, von allem Geräusch entfernt, meine alten Träume über die Natur wieder hervorrufe, meiner vormals gebrauchten Bildersprache mich erinnere und die Auflösung aller dieser wunderbaren Räthsel in Ihrer Naturphilosophie finde, hier fühle ich so ganz deutlich, daß ich Ihr Schüler werden mußte**)." Das System des transscendentalen Idealismus versetzt ihn in einen Rausch des Entzückens. „Nichts hat mich so begeistert, wie Ihre Transscendentalphilosophie. Ich habe sie 4—5 mal gelesen und wieder gelesen. Es ist das Umfassendste, das ich kenne, das wahrste System, ein erhabenes Kunstwerk, immer flieht sich, was sich suchen soll, ich gerieth in die fürchterlichste Spannung, verlor mich, um die Welt zu behalten, und wieder die Welt, um mich zu behalten, vergrub mich immer tiefer und tiefer in die Hölle der Philosophie ein, um von dort aus den Himmel zu schauen, weil ich ihn nicht, wie der dichtende Gott, unmittelbar in meinem Busen habe. Hier sah ich nach und nach die Sterne hervortreten, bis plötzlich

*) S. oben S. 57.

**) Aus Schellings Leben. I. S. 274 flgd.

die göttliche Sonne des Genies aufstieg und alles erhellte. Selten wurde ich in der letzten Zeit gerührt. Hier aber ergriff mich eine wunderbare Rührung. Thränen der heiligsten Begeisterung stürzten aus meinen Augen, und ich versank in der unendlichen Fülle der göttlichen Erscheinung. Nicht eine Stelle war mir dunkel. Es ist das wichtigste Geschenk, der transscendentale Idealismus. Und hier lege ich — ich darf mitsprechen — den Kranz vor Ihre Füße, den ein künftiges Jahrhundert Ihnen sicher reichen wird*)."

In dem nächsten Briefe, veranlaßt durch literarische Reizungen, von denen später die Rede sein soll, giebt Steffens ein offenes Bekenntniß über sein Verhältniß zu Schelling, und wie tief er sich als dessen Schüler fühlt. „Ich lernte Sie kennen. Es war, als hätten Sie für mich geschrieben, durchaus für mich. Wie belebte sich die Hoffnung, meine verlorene Jugend wieder zu erleben! Wie klar war mir alles, wie hell, wie einleuchtend! Es war natürlich, daß ich Ihre Philosophie mit einer stürmischen Unruhe ergriff, daß ich das verworrene Gewebe, das mich an die Welt fesselte, nicht auf einmal zerreißen konnte. Aber allmälig ordnete sich das Meiste; was mir im Anfange Hoffnung war, wurde mir Ueberzeugung. Die Welt wurde mir heller, mein eigenes Wesen verständlicher und meine Thätigkeit ruhiger und geordneter. Ich fing an, meine Jugend wieder zu leben, die Träume meiner Kindheit wurden mir lieb, und das ganze Leben der Natur faßte mich stärker, unwiderstehlicher als jemals. Was Ihre Naturphilosophie anfing, vollendete der transscendentale Idealismus, das Meisterstück Ihres Geistes, das — warum sollte ich verhehlen, was meine innigste Ueberzeugung mir sagt? — das wichtigste philosophische Product unseres Zeitalters." „Ich bin

*) Ebendas. I. S. 303 flgd.

Ihr Schüler, durchaus Ihr Schüler, alles, was ich leiſten werde, gehört Ihnen urſprünglich zu. Es iſt keine vorübergehende Empfindung, es iſt feſte Ueberzeugung, daß es ſo iſt, und ich ſchätze mich deshalb nicht geringer. Ich weiß, daß ich etwas ausrichten werde in meinem Fach." „Dann, wenn ein wahrhaft großes Product da iſt, das ich mein nennen möchte, wenn es anerkannt iſt, werde ich öffentlich auftreten, mit der Wärme der Begeiſterung meinen Lehrer nennen und den errungenen Lorbeerkranz Ihnen reichen! Mein Gefühl verhindert mich, das, was ich Ihnen ſchuldig bin, zu verhehlen, mein Stolz zwingt mich, es laut und öffentlich zu bekennen*)."

Den 30. April 1801 ſchickt er Schelling ſeine Beiträge. „Wir werden gewiß ſiegen. Ich habe eine Ueberzeugung, die immer ſtärker wird, und die Natur ſpricht mich immer unmittelbarer an. In dieſer Schrift findeſt Du, wie ich hoffe, viel Anlage, könnte ich aber auch mit etwas anderem anfangen?" „O! könnte ich Dir nur ſagen, was ich Dir ſchuldig bin! könnte ich die Welt nur überzeugen, wie viel die Wiſſenſchaft Dir ſchuldig iſt**)!"

Wir haben den Eindruck kennen gelernt, den Schelling in Dresden auf Gries machte. Hören wir jetzt den Eindruck ſeiner erſten Bekanntſchaft auf Steffens, der zugegen war, als Schelling in Jena auftrat. Man kann ſich denken, mit welcher Ungeduld und Spannung er in den großen öffentlichen Hörſaal eilte, wo Schelling durch eine Vorleſung ſich in ſein Lehramt einführen ſollte. „Profeſſoren und Studenten waren in dem großen Hörſaal verſammelt. Schelling betrat das Katheder, er hatte ein jugendliches Anſehen, er war zwei Jahre jünger als ich

*) Ebendaſ. I. S. 309 flgd. Der Brief iſt von Dresden den 1. Septb. 1800.

**) Ebendaſ. I. S. 326 flgd.

und nun der Erſte von den bedeutenden Männern, deren Bekanntſchaft ich ſehnſuchtsvoll zu machen ſuchte; er hatte in der Art, wie er erſchien, etwas ſehr Beſtimmtes, ja Trotziges, breite Backenknochen, die Schläfe traten ſtark auseinander, die Stirn war hoch, das Geſicht energiſch zuſammengefaßt, die Naſe etwas aufwärts geworfen; in den großen klaren Augen lag eine geiſtig gebietende Macht. Als er zu ſprechen anfing, ſchien er nur wenige Augenblicke befangen. Der Gegenſtand ſeiner Rede war dasjenige, das damals ſeine ganze Seele erfüllte. Er ſprach von der Idee einer Naturphiloſophie, von der Nothwendigkeit, die Natur aus ihrer Einheit zu faſſen, von dem Licht, welches ſie über alle Gegenſtände werfen würde, wenn man ſie aus dem Standpunkt der Einheit der Vernunft zu betrachten wagte. Er riß mich ganz hin, und ich eilte den Tag darauf ihn zu beſuchen." „Schelling nahm mich nicht bloß freundlich, ſondern mit Freude auf. Ich war der erſte Naturforſcher von Fach, der ſich unbedingt und mit Begeiſterung an ihn anſchloß. Unter dieſen hatte er bis jetzt faſt nur Gegner gefunden und zwar ſolche, die ihn gar nicht zu verſtehen ſchienen. Das mündliche Geſpräch iſt unbeſchreiblich reich. Ich kannte ſeine Schriften, ich theilte, wenn auch nicht in allem, ſeine Anſichten, ich erwartete, wie er ſelber, von ſeiner Unternehmung einen großartigen Umſchwung, nicht der Naturwiſſenſchaft allein. Ich konnte den Beſuch nicht verlängern, der junge Docent war mit ſeinen Vorträgen beſchäftigt. Aber die wenigen Augenblicke waren ſo reich geweſen, daß ſie ſich für mich in der Erinnerung zu Stunden ausdehnten. Es war durch die Uebereinſtimmung mit Schelling eine Zuverſicht entſtanden, die, ich will es bekennen, faſt an Uebermuth grenzte. Zwar war er jünger als ich, aber unterſtützt durch eine mächtige Natur, erzogen unter den günſtigſten Verhältniſſen, hatte er frühzeitig einen großen Ruf

erworben und ſtand muthig und drohend dem ganzen Heer einer ohnmächtig werdenden Zeit gegenüber, deren Heerführer ſelbſt, zwar polternd und ſchimpfend, aber dennoch furchtſam und ſcheu ſich zurückzuziehen anfingen*)."

In dieſer Zeit hoſpitirte Savigny in Schellings Vorleſung und ſchildert uns die äußere Art des Vortrags nicht ſo, daß man einen Lehrer zu hören meint. Mit gleichgültigem Stolz ſtehe Schelling auf dem Katheder und ſpreche, als ob er etwas nicht ſehr Bedeutendes ſchnell erzähle**). Darin war wohl eine richtige Beobachtung, wenigſtens hat Schelling ſelbſt fünfundvierzig Jahre ſpäter über ſeine damalige Art des Vortrags ſich gelegentlich in einer Weiſe geäußert, die mit jener Charakteriſtik Savigny's übereinſtimmt.

Als er ſeinen ſiebzigſten Geburtstag zu Berlin im Kreiſe der Freunde feierte, gedachte er dieſer eben geſchilderten Zeit ſeines Anfangs, ſeiner erſten Bekanntſchaft mit Steffens, und ſagte in der Erwiederung auf Neanders Trinkſpruch: „es war im Herbſt 1798, daß ich in Jena zuerſt das Katheder beſtieg, voll von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geiſte eben ſowohl möglich ſein müſſe, als der umgekehrte, den Fichte eingeſchlagen hatte, von dem Geiſte zur Natur; voll Vertrauen, ſage ich, zu dieſem Gedanken, aber noch wenig kundig der Klippen und Gefahren des öffentlichen, zumal des freien Vortrags. Noch wußte

*) Ebendaſ. IV. S. 75—77. Weiter bemerkt Steffens über die Vorleſungen: „Schelling trug die Naturphiloſophie nach einem Entwurfe vor, der gedruckt und bogenweiſe den Zuhörern mitgetheilt wurde. Ich beſuchte dieſe Vorleſungen, eine jede Stunde gab mir neue Aufgaben, und mit jedem Tage ward mir der Aufenthalt in Jena wichtiger." (S. 83.)

**) Vgl. Haym, die romantiſche Schule. S. 596.

ich nicht, daß die Hauptstärke desselben in der Kraft des Anhaltens besteht, damit jeder Gedanke Raum und Zeit finde, sich zu entwickeln, nicht Worte und Gedanken sich überstürzen. Da saß ich nun, schlecht erbaut von meinem eigenen Vortrag und in wenig heitrer Stimmung, allein in der Abenddämmerung zu Hause, als ein junger Mann zu mir hereintrat, der sich als einen Norweger ankündigte und seinen Namen Steffens nannte, und der sogleich zu erkennen gab, daß er mit mir auf demselben Standpunkte sich befinde, daß derselbe Gedanke ihn beschäftige, in dem ich also gleich an dem Eingange meiner Laufbahn einen geistig Verbündeten fand, von mir nur unterschieden durch die umfangreichere Naturanschauung, die er vermöge seines besonderen Berufs vor mir voraus hatte*)."

*) Aus Schellings Leben. I. S. 244. Vgl. III. S. 170.

# Fünftes Capitel.

## Caroline Schlegel.

### I.

### Charakteriſtik.

#### 1. Ihre Bedeutung für Schelling.

Wir haben die bedeutende Frau ſchon einigemale genannt, die Schelling in Dresden kennen gelernt hatte und mit der ihn der gemeinſchaftliche Aufenthalt in Jena, die Gaſtfreundſchaft des Hauſes und der Zug verwandter Naturen bald näher zuſammenführte. Wird das Verhältniß beider, das in ſeinem Verlauf alle Arten der Wahlverwandtſchaft durchlebte und zuletzt eine Ehe auflöſte, um ſelbſt eine zu werden, nur von außen geſehen, ſo tritt der anſtößige und dem öffentlichen Anblick am erſten ausgeſetzte Charakter deſſelben in den Vordergrund, und es erſcheint als eine jener Verbindungen, an denen die ſittlich aufgelockerte Zeit und beſonders deren geniale Lebenskreiſe reich genug waren. Da wir aber aus den jüngſt veröffentlichten Briefen Carolinens*) in die innere Natur jenes Verhältniſſes einen ſehr genauen Einblick gewonnen haben, ſo wollen wir es hier als einen Beſtandtheil

*) Caroline. Briefe an ihre Geſchwiſter, ihre Tochter Auguſte, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, J. Schelling u. a. Herausgegeben von G. Waitz. 2 Bde. Lpz. 1871.

der Lebensgeſchichte Schellings darſtellen, die man ſonſt gerade in ihrer mächtigſten Zeit nur mangelhaft kennt. Was der Erfüllung jener geiſtig aufgeregten und von gewaltigen Entwürfen bewegten Jahre, die ſeinen Ruhm begründet haben, noch fehlen konnte, gab ihm die Theilnahme dieſer Frau; in ihr fand er ein Verſtändniß und eine Empfänglichkeit für ſein ganzes geiſtiges Weſen, die ihn hob und gleichſam in dem Kern ſeiner Natur beſtätigte. Ich ſpreche von der Empfänglichkeit, die nur eine Frau beſitzt und geben kann, und die für den Aufſchwung des männlichen Geiſtes bewegender und zugleich beruhigender und ſicherer iſt als jede Huldigung der Welt: eine Empfänglichkeit, die den Mann nicht bloß in dem, was er leiſtet und erſtrebt, ſondern in dem, was er iſt vermöge ſeiner höchſten Naturbeſtimmung, in ſeiner eigenſten perſönlichſten Art erfaßt und ſelbſt nur möglich iſt durch die innigſte, perſönlichſte Theilnehmung, durch die Liebe, die auch in der Blendung hell ſieht und vielleicht die Schlacken verkennt, aber nie das Gold. Wenn eine Frau dieſen hellen Blick für eine hochbegabte männliche Natur hat, den Sinn für den Dämon dieſes Mannes, wodurch ſie unmittelbar weiß, „was Gutes in ihm lebt und glimmt", ſo kann ſie wie eine Muſe auf ihn wirken. Eine ſolche Wirkung hindert nicht die Ungleichheit des Alters und die Trübung der Schickſale. Und Schelling bei ſeiner ganzen Geiſtesart bedurfte eine Muſe und konnte ſie wecken. Die einzige, die er gehabt hat, war die Frau, von der wir reden.

## 2. Geiſtesart.

Caroline Schlegel gehörte, um mit Jean Paul zu reden, zu den geflügelten Naturen, die den Sinn für Poeſie mit auf die Welt bringen. Der natürliche Flug ihres Geiſtes trieb ſie weiter, und ſie ſuchte aus poetiſchem Drange den Eingang zu den höchſten

Gebieten ſpeculativer Erkenntniß. Hier kam ihr Schelling entgegen in der ganzen Friſche und Fülle ſeiner erſten Kraft, ſiegreich im philoſophiſchen Wettlauf, große Erwartungen erfüllend, größere ſpannend. So erfaßte ſie ihn und lebte mit ganzer Seele in ſeinen Arbeiten und Aufgaben. Sie fühlte ſich erhöht und in ein neues Element emporgehoben, aus dem ſie auf die poetiſchen Geſchäfte, die ſie mit Schlegel betrieben, herabſah wie auf ihre geiſtige Hausarbeit, die ſie ſchuf, wie der Vogel ſein Neſt. „Schlegel", ſchreibt ſie in einem ihrer Briefe an Schelling, „ermangelt nicht zu bemerken, wenn ich mich doch nur jemals einer Sache ſo ernſtlich gewidmet hätte, die ſeine Beſchäftigungen anginge! Was wäre das denn auch wohl geweſen außer dem, das ich nicht zu lernen brauchte, die Poeſie*)!" Von der bloßen äſthetiſchen Kritik vermochte ſie nicht zu leben. Sie begehrte den ſchaffenden Geiſt, das lebendige Kunſtwerk und begriff, was Schelling lehrte, daß dieſes die höchſte Offenbarung der Natur und der Welt ſei. In einem der herrlichſten Worte ihrer Briefe läßt ſie dieſe Mahnung an Schlegel ergehen: „es dauert mich, daß ich mir nicht einen Revers von Dir habe geben laſſen, Dich aller Kritik forthin zu enthalten. O mein Freund, wiederhole es Dir unaufhörlich, wie kurz das Leben iſt, und daß nichts ſo wahrhaftig exiſtirt als ein Kunſtwerk. Kritik geht unter, leibliche Geſchlechter verlöſchen, Syſteme wechſeln, aber wenn die Welt einmal aufbrennt, wie ein Papierſchnitzel, dann werden die Kunſtwerke die letzten lebendigen Funken ſein, die in das Haus Gottes eingehen — dann erſt kommt Finſterniß**)."

*) Caroline. II. S. 21.

**) Ebendaſelbſt. II. S. 39.

### 3. Lebensverhältnisse und Gemüthsart.

Sie war die Tochter des göttinger Professors Johann David Michaelis, berühmt als Orientalist, angesehen in seiner akademischen Stellung, unter den Ersten, die Lessing schon in seinen Anfängen gewürdigt hatten. Geboren den 2. September 1763, war sie fast zwölf Jahre älter als Schelling. Als sie ihn kennen lernte, war sie fünfunddreißig und hatte vor weniger Zeit (1796) nach einer vierjährigen Ehe, nach einem achtjährigen Wittwenstande, zum zweitenmale geheirathet. Ihr erster Mann, der Bergarzt Böhmer in Clausthal, war im Herbst 1788 gestorben *). Von ihren drei Kindern verlor sie den nachgeborenen Sohn bald nach des Gatten Tode, die zweite Tochter Thereſe ein Jahr später (December 1789) und blieb so allein mit ihrer ältesten Tochter Auguste.

Beide Ehen hatte sie nicht aus leidenschaftlicher Neigung geschlossen, auch nicht widerwillig, sondern lebensmuthig, wie das Schicksal sie trieb. Mit derselben Leichtigkeit wußte sie sich jetzt in die engen und langweiligen Verhältnisse eines kleinen Bergstädtchens, jetzt in das literarische Getriebe einer geistig vielbewegten Universität einzuleben. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Leben und unzerstörbarem Lebensmuth, wie viel Talent zu genießen und glücklich zu sein in dieser Frau lag. Sie war gegen die inneren Mängel, gegen alles, was sie leer und unbefriedigt ließ, keineswegs unempfindlich, aber sie konnte leicht darüber hinwegleben ohne irgendwelchen schwermüthigen Druck. Selbst wenn niederschlagende Schicksale oder ein gewaltiger Schmerz sie erfaßten, enthielt die außerordentliche Lebendigkeit und Phantasie ihrer Empfindungen sogleich die aufrichtende und wiederherstellende Heil-

*) Die Heirath hatte den 15. Juni 1784 stattgefunden.

kraft. Sie beſaß wirklich jenen holden Leichtſinn der Natur, der die gedankenloſe Art ausſchließt und in jedem Klima der geiſtigen Welt ſich wohlzufühlen und anderen wohlthuend zu leben vermag. Und weil in dieſer glücklichen Temperatur ihres Weſens auch alle höheren Lebensgeiſter ſich anmuthig und leicht entfalteten, ſo mußte ſie, wohin ſie reichte, weckend und belebend wirken. Es lag in ihrer ganzen Natur etwas Elementargeiſtiges, womit das Elementarſinnliche ſich wohl verträgt, etwas Sirenenartiges im guten wie im üblen Sinn.

In den vertraulichen Briefen, die ſie ihrem Freunde F. L. W. Meyer ſchreibt, finden ſich häufig Aeußerungen über ihre Empfindungsart, die natürliche und treffende Selbſtbekenntniſſe ſind. „Ich weiß nicht, ob ich je ganz glücklich ſein werde", ſchreibt ſie in der erſten Zeit ihrer Wittwenſchaft, „aber das weiß ich, daß ich nie ganz unglücklich ſein werde." „Man liebt mich ſehr, weil mein Herz ein Gewand über die Vorzüge des Kopfs wirft, das mir beider Aeußerungen als Verdienſt anrechnen läßt." „Es iſt eine Eigenthümlichkeit meines Kopfs, welche oft Urſache wurde, daß man mich falſch beurtheilt: treffenden Scharfſinn mit unſchuldigſter Begrenztheit zu vereinigen." „Göttern und Menſchen zum Trotz will ich glücklich ſein, alſo keiner Bitterkeit Raum geben, die mich quält, ich will nur meine Gewalt in ihr fühlen." „Jeder angenehme Augenblick hat Werth für mich, Glückſeligkeit beſteht nur in Augenblicken, ich wurde glücklich, da ich das lernte." „Mein Liebesmantel iſt ſo weit, als Herz und Sinn des Schönen gehen." „Ein Strom der reinſten Heiterkeit konnte ſich über mich ergießen, wenn die Sonne ſchien, oder auch nur, wenn der Wind an das Fenſter ſtürmte und ich auch nur über einer Arbeit ſaß. Mir iſt jede Stunde wohl geweſen, die mir wohl ſein konnte. Bin ich es, die nach fruchtlo-

ſem Gram jagt? Nein! Mein Sinn gehört jeder möglichen Glückſeligkeit.“ „Gedankenloſigkeit iſt mein Leichtſinn nicht*).“

## II.

## Wittwenſchaft und zweite Ehe.

### 1. Mainzer Schickſale.

Ihre Wittwenſchaft war keineswegs einſam und verſchleiert, ſondern voller Unruhe nach innen und außen, voller abenteuerlicher und ſchlimmer Erlebniſſe. Das erſte Jahr hatte ſie bei ihren Eltern in Göttingen, die beiden folgenden in Marburg bei ihrem älteren Bruder zugebracht. Die Familienverhältniſſe waren zerrüttet und unerquicklich. Der Vater ſtarb 1791. Sie kehrte von Marburg im Herbſt 1791 für einige Zeit nach Göttingen zurück und ging im Frühjahr des folgenden Jahres nach Mainz, wo ihre Jugendfreundin Thereſe Heyne in einer ſchiffbrüchigen Ehe mit Georg Forſter und in vertrauter Freundſchaft mit Huber lebte, der um ihretwillen ſeine verlobte Braut, die Schwägerin Körners, die Freundin Schillers, verließ**). Im October 1792 wurde Mainz von Cuſtine eingenommen. Jetzt kam hier die franzöſiſch und republikaniſch geſinnte Partei zur Herrſchaft, und Forſter, einer ihrer Führer und Vicepräſident des mainzer Convents, ging im März 1793 nach Paris, um dort die Einverleibung des deutſchen Landes in die franzöſiſche Republik zu bewirken. Seine Frau hatte ſchon gegen Ende des vorhergehenden Jahres Mainz verlaſſen.

*) Caroline. I. S. 47, 53, 69, 72, 86, 87, 101.

**) G. Forſter an Lichtenberg: „die Wittwe Böhmer, des ſeligen Michälis Tochter, iſt ſeit Anfang des Mai hier und lebt eingezogen und zufrieden; außer unſerm Hauſe kommt ſie nicht aus ihrer Wohnung. Es iſt ein geſcheidtes Weib, deren Umgang unſern häuslichen Cirkel bereichert.“ G. Forſter's ſämmtl. Schriften. Bd. VIII S. 185.

Der Strudel der Ereigniſſe ließ Carolinen nicht unberührt. Sie ſympathiſirte mit der Revolution, den republikaniſchen Ideen, dem franzöſiſchen Freiheitskriege und ſtand in den mainzer Bewegungen mit ihren Gefühlen auf Forſters Seite, billigte ſeine Agitation für die franzöſiſche Sache und theilte ſeine Schwärmerei und Verblendung. Sie ſah in der Miſſion, die er übernahm, weder den politiſchen Irrthum noch die Verſündigung an dem eigenen Vaterlande. Ihr Intereſſe für Forſter war gemiſcht aus Bewunderung und Mitleid und hatte vorübergehend einen zärtlichen, aber wohl nie einen leidenſchaftlichen Charakter. Das Verhältniß der beiden Frauen war ſeltſamer Art, gemiſcht aus Neigung und Abneigung von beiden Seiten; ſie waren Töchter berühmter göttinger Profeſſoren, ſelbſt geiſtig geltende Naturen, die in den Kreiſen der Univerſitätsſtadt glänzen konnten, durch frühe Freundſchaft verbunden, durch frühe Eiferſucht gegen einander geſpannt. Karoline hatte den obſcuren Arzt eines Winkelſtädtchens, Thereſe den berühmten Weltreiſenden geheirathet; beide hatten ihre Ehe ohne Neigung geſchloſſen. Jetzt trat die eine Freundin als Wittwe in das Haus der anderen und fand eine zerrüttete Ehe; ich weiß nicht, ob ſie dazu beitrug, die Kluft zu erweitern, ob in dieſen Verhältniſſen, wie ſie lagen, überhaupt etwas zu verbeſſern oder zu verſchlimmern war; genug ſie nahm auch in den häuslichen Wirrniſſen die Partei Forſters, tröſtete ihn in ſeiner Verlaſſenheit und blieb in Mainz, um bei ihm ausharrend „das Amt einer moraliſchen Krankenwärterin" zu üben*)." Das Unglück dieſes bedeutenden Mannes rührte ſie zu zärtlicher Theilnahme, aber ſie erkannte auch in der Schwäche ſeines Charakters die Schuld. „Es iſt der wunderbarſte Mann", ſchrieb ſie in dieſer Zeit (De-

*) Caroline. I. S. 124.

cember 1792) an Meyer, „ich habe niemand so bewundert, so geliebt und dann wieder so gering geschätzt.“ Das Unfeste und Unmännliche in Forsters Wesen war ihr zuwider. „Wie kannst Du denken“, sagt sie später zu demselben Freunde in einem Brief aus dem März 1794, „daß Forster je ein Mann geworden wäre? Und Männer, die nicht Männer sind, machen auch des vorzüglichsten Weibes Unglück*).“

Ein Mann wie Forster konnte ihr keine Stütze sein, sie fühlte sich in Mainz bald gänzlich verlassen und fand niemand, der diese hülflose, nach Lebensglück durstige und dafür wie geschaffene Frau mit starkem Arm an sich gezogen und gerettet hätte. Bewerbungen um ihre Hand hatte sie gehabt und ausgeschlagen. Es waren nicht die rechten gewesen. Unter ihren männlichen Freunden gab es zwei, deren Hand sie ergriffen hätte, wenn sie gekommen wären. Der eine war der ihr und ihrem elterlichen Hause befreundete Fr. Ludwig Wilh. Meyer, Custos an der Universitätsbibliothek in Göttingen, als Caroline von Clausthal dorthin zurückkehrte, der spätere Biograph des berühmten Schauspielers Fr. Schröder; den anderen Namens Tatter hatte sie in der ersten Zeit ihrer Wittwenschaft kennen gelernt und eine leidenschaftliche Neigung für ihn gefaßt; er war Erzieher hannöverscher Prinzen, begleitete den Herzog von Sussex auf Reisen und wurde später der Vertraute des Herzogs von Cambridge**). Beide Männer hatten keine Berühmtheit, die sie blenden konnte, sie waren feste, energische Naturen, und diese Männlichkeit, die sie in Forster vermißte, war es, die sie hier anzog und namentlich in

*) Caroline. I. S. 113 flgd. S. 143.

**) Vgl. Haym. Ein deutsches Frauenleben aus unserer Literaturblüthe. Preuß. Jahrb. November 1871.

Tatter feſſelte. Dieſen Mann hatte ſie innerlich erwählt, ſie hatte im Stillen auf ihn gehofft und war glücklich, als er Ende September 1792 einige Tage nach Mainz kam und ſie beſuchte*). Er kam und ging; ihre Hoffnungen blieben unerfüllt, ſei es nun, daß die Ehe mit ſeinen Lebensplänen nicht ſtimmte, oder daß ihm dieſe Frau nicht die rechte Lebensgenoſſin zu ſein ſchien. Als ſie im December ängſtlich über ihre Zukunft an ihn ſchrieb, antwortete er, er ſei in Verzweiflung nichts für ſie thun zu können. Die Gemüthsſtimmung, in der ſie war, ſchildert ſie einige Monate ſpäter dem anderen Freunde: „der einzige Mann, deſſen Schutz ich je begehrte, verſagte ihn mir.“ „Meine Geduld brach, mein Herz wurde frei, und in dieſer Lage, bei ſolcher Beſtimmungsloſigkeit meinte ich nichts Beſſeres thun zu können, als einem Freunde trübe Stunden zu erleichtern und mich übrigens zu zerſtreuen“**).

Sie that das Schlimmſte. Ihre Hoffnungsloſigkeit verwandelte ſich im Sturm jener Tage in dunkeln Leichtſinn, und eine wilde Leidenſchaft, über deren nähere Verhältniſſe wir nicht aufgeklärt ſind, die ſie wie ein plötzlicher Rauſch erfaßt haben muß und, wie man ſagt, einem Franzoſen galt, ſtürzte ſie in den Abgrund***).

---

*) Caroline. I. S. 105. Br. an Meyer vom 6. Oct. 1792.

**) Ebendaſ. I. S. 127. Br. an Meyer vom 15. Juni 1793.

***) In ihren eigenen von Waitz herausgegebenen Briefen ſind alle auf dieſen Punkt bezüglichen Stellen weggelaſſen; doch erkennt man, daß in den Briefen, welche die mainzer Schickſale betreffen, nicht alles geſagt iſt. Die im handſchriftlichen Nachlaß A. W. Schlegels befindlichen Briefe Fr. Schlegels an ſeinen Bruder erhellen die Thatſachen, aber die nähern Umſtände, auch der Name des Mannes, bleiben verborgen. Ich verdanke die Einſicht dieſer Briefe Hrn. Prof. Klette, deſſen Obhut der

Als Mainz im Frühjahr 1793 wieder von den Reichstruppen belagert wurde, wollte ſie die Stadt verlaſſen (den 30. März), um in dem Hauſe ihrer Jugendfreundin Louiſe Gotter in Gotha eine Zuflucht zu finden. Bei ihrer Abreiſe gerieth ſie in die Hände der Preußen; ſie war politiſch verdächtig, als Forſters Freundin, als Böhmers Schwägerin, der Cuſtine's Secretär war, es hatte ſich ſogar das Gerücht verbreitet, ſie ſei Cuſtine's Maitreſſe. Das Gerücht war falſch; auch ihrem Schwager war ſie fern geblieben, wie überhaupt allem öffentlichen politiſchen Treiben. Aber die Thatſache ihrer Freundſchaft und ihrer Sympathien mit Forſter genügte, um ſie gefangen zu nehmen und ohne weitere Unterſuchung als Geißel zu behalten. Mehrere Monate mußte ſie in Königſtein eine beſchwerliche Feſtungshaft leiden, die ſie in der peinvollſten Lage und in der ängſtlichſten Sorge für ihr Schickſal ertrug. „Gehen ſie hin, lieber Gotter," ſchrieb ſie den 15. Juni 1793 an den Mann ihrer Jugendfreundin, „und ſehen Sie den ſchrecklichen Aufenthalt, den ich geſtern verlaſſen habe, athmen Sie die ſchneidende Luft ein, die dort herrſcht, laſſen Sie ſich von dem durch die ſchädlichſten Dünſte verpeſteten Zugwinde durchwehn, ſehen Sie die traurigen Geſtalten, die ſtundenweis in das Freie getrieben werden, um das Ungeziefer abzuſchütteln, vor dem Sie dann Mühe haben ſich ſelbſt zu hüten, denken Sie ſich in

ſchlegel'ſche Nachlaß anvertraut iſt. Haym hat in dem oben erwähnten Aufſatz wohl noch von anderen Documenten Kenntniß gehabt, auf Grund deren er berichtet, daß jener Mann ein Franzoſe war. Es iſt nicht zu ſehen, ob und in wie weit jene Documente auch die Färbung rechtfertigen, die er ſeinem Berichte giebt; ſie habe eine Frau von ſchlechtem Ruf in ihre Hausgenoſſenſchaft aufgenommen und aus Zerſtreuungsſucht ihre Perſon verſchenkt: „ſie enſchädigte ſich für das Fehlſchlagen ihrer heißeſten Wünſche und ihre aufreibenden Sorgen um Forſter, für allen Schmerz und alle Langeweile in den Armen eines Franzoſen."

einem Zimmer mit ſieben anderen Menſchen, ohne einen Augenblick von Ruhe und Stille, und genöthigt, ſich ſtündlich mit der Reinigung deſſen, was ſie umgiebt zu beſchäftigen, damit Sie im Staube nicht vergehn, und dann ein Herz voll der tiefſten Indignation gegen die geprieſene Gerechtigkeit, die mit jedem Tage durch die Klagen Unglücklicher vermehrt wird, welche ohne Unterſuchung dort ſchmachten, wie ſie von ungefähr aufgegriffen wurden — muß ich nicht über Euch lachen? Sie ſcheinen den Aufenthalt in Königſtein für einen kühlen Sommertraum zu nehmen, und ich habe Tage da gehabt, wo die Schrecken und Angſt und Beſchwerden eines einzigen hinreichen würden, ein lebhaftes Gemüth zur Raſerei zu bringen*)." Und an demſelben Tage, ſo elaſtiſch empfindet dieſe Frau, ſchreibt ſie an Meyer: „ich habe zwei ſchreckliche Monate durchlebt, aber gieb mir morgen Ruhe und Verborgenheit, ſo vergeſſe ich alles und bin wieder glücklich**)."

Nachdem ſie noch einige Wochen zu Kronberg eine Art Stadtarreſt gehabt, wurde ſie auf die Fürbitte ihres jüngeren Bruders durch einen Befehl des Königs von Preußen in Freiheit geſetzt, weil „ſie nichts verſchuldet habe***)." Indeſſen war ihr politiſcher Ruf ſo verdächtig und anrüchig geworden, daß ihr wiederholt, als ſie beſuchsweiſe nach Göttingen kam, das zweitemal noch im September 1800, das Curatorium der Univerſität den Aufenthalt in ihrer Vaterſtadt unterſagte.

Als ſie, zweifach in ihrer bürgerlichen Exiſtenz vernichtet, die Haft verließ, fand ſie einen Mann, der an ihre Seite trat

---

*) Caroline I. S. 121 flgd.

**) Ebendaſ. I. S. 124.

***) Ebendaſ. I. S. 129. (Die Ordre iſt vom 4. Juli 1793.)

und großmüthig, wenig bekümmert um das Urtheil der Welt, ihr die Hand zum Schutz und zur Stütze reichte: August Wilhelm Schlegel.

### Verhältniß zu Schlegel.

Schon in Göttingen hatte Schlegel während seiner letzten Studienzeit die junge (vier Jahr ältere) Wittwe kennen gelernt und war durch ihren persönlichen Zauber, durch ihre geistige Macht und Bildung gefesselt worden; er hatte, als sie nach Marburg ging, brieflich mit ihr verkehrt und wiederholt um ihre Hand geworben. Sie liebte ihn nicht und spottete gegen ihre Schwester in einem Briefe jener Zeit über den Gedanken, ihn zum Manne zu nehmen. „Er schrieb mir dreimal und wie!" „Schlegel und ich! ich lache, indem ich schreibe! Nein, das ist sicher — aus uns wird nichts. Daß doch gleich etwas werden muß." Das Bild eines Anderen erfüllte ihr Herz und ihre Phantasie. „Ich habe", schrieb sie damals der Schwester, „einen Lorbeerstrauch, den ich für einen Dichter groß ziehe, sag' das Schlegeln — und ein himmlisches Reseda Sträuchelchen, eine Erinnerung, — sag das Tattern*)."

Indessen blieb sie mit Schlegel in freundlichem Briefwechsel, auch nachdem er als Hofmeister nach Amsterdam gegangen war und hier neue Heirathsgedanken gefaßt hatte. Da kam die Zeit ihrer Gefangenschaft, auf die erste Nachricht hatte sich Schlegel an Wilhelm von Humboldt gewendet, um durch dessen Vermittelung die Hülfe des Coadjutor Dalberg zu gewinnen**). Nach ihrer Befreiung kam er und führte sie unter seinem Schutze nach Leipzig, wo sie die ersten Tage bei dem Buchhändler Göschen,

*) Ebendas. I. S. 57, 59.

**) Ebendas. I. S. 378—381.

die folgenden Monate in völliger Verborgenheit in dem altenburgiſchen Städtchen Lucka im Hauſe eines Arztes zubrachte. Schlegel, um allen Gerüchten zuvorzukommen, hatte die verlaſſene und erniedrigte Frau für die Seinige erklärt und, da er nach Amſterdam zurückkehren mußte, ſie dem Schutz und der Obhut ſeines Bruders anvertraut, der damals in Leipzig lebte. Die Briefe, welche der letztere während dieſer Zeit nach Amſterdam ſchrieb, enthalten die Nachrichten, die wir oben erwähnten. Näheres über die mainzer Erlebniſſe iſt auch ihm nicht geſagt worden, ſein unbegründeter Verdacht ging auf Forſter. Der Zuſtand, in dem ſich Caroline damals befand, war höchſt elend. Zu der kümmerlichen Lage, zu den äußeren Entbehrungen kamen Reue und Angſt. „Sie iſt traurig und jammervoll, mehr als ſie vielleicht ſchreibt, wie ihr Anblick und viele kleine Züge verrathen.“ Briefe aus Mainz laſſen befürchten, daß ihre Lage kein Geheimniß mehr ſei; „ſie war vor Schrecken und Schmerz betäubt“, ſchreibt Friedrich den 28. Auguſt 1793, „konnte lange Zeit nur einzelne Worte hervorbringen, ſie hat die Tage über unausſprechlich gelitten, ihren eigenen Worten nach weit mehr als je in ihrem Leben.“ Sie ſah den Kummer ihrer Mutter, die Verfolgung der böhmer'ſchen Familie, vielleicht die Entreißung ihrer Tochter vor Augen und wußte vor Schmerz ſich nicht zu faſſen.

Es iſt nicht bloß Mitleid für die unglückliche Frau, das den jüngeren Schlegel einnimmt, es iſt zugleich ihr Zauber, der ihn beſtrickt. Er hatte ſie ſchon aus den Briefen, die der Bruder ihm zuſendete, kennen gelernt; den 2. Auguſt 1793 machte er in Leipzig ihre perſönliche Bekanntſchaft. „Der Eindruck, den ſie auf mich gemacht hat, iſt viel zu außerordentlich, als daß ich ihn ſelbſt ſchon deutlich überſehen und mittheilen könnte.“ „Ich ſchreibe Dir nichts weiter über ſie, keine Beurtheilung, keine Erzählung,

keine Vermuthung. Alles, was ich noch ſagen könnte, würde verworren, oberflächlich ſein, und vielleicht könnte ich in Gefahr kommen, mich ſchwärmeriſch auszudrücken, und mir deucht, für ſie zu ſchwärmen heißt ſich an ihr verſündigen. Vielleicht gelingt es mir, ſie gleich ohne Verblendung zu faſſen." „Die Ueberlegenheit ihres Verſtandes über den meinigen habe ich ſehr früh gefühlt. Es iſt mir aber noch zu fremd, zu unbegreiflich, daß ein Weib ſo ſein kann, als daß ich an ihre Offenheit, Freiheit von Kunſt recht feſt glauben dürfte." „Ich bin gewiß, daß man wahr gegen ſie ſein darf, und größeres läßt ſich von keinem Menſchen ſagen." „Ihre Urtheile über Poeſie ſind mir ſehr neu und angenehm. Sie dringt tief ins Innere, und man hört das auch aus ihrem Leſen, die Iphigenie lieſt ſie herrlich. Wenn ihr Urtheil rein wäre, ſo könnte es vielleicht nicht ſo unausſprechlich wahr und tief ſein. Sie findet Luſt an den Griechen, und ich ſchicke ihr immer einen über den andern." „Mein Zutrauen zu ihr iſt ganz unbedingt. Sie iſt nicht mehr die einzige Unerforſchliche, von der man nie aufhört zu lernen, ſondern die Gute, die Beſte, vor der ich mich meiner Fehler ſchäme*)."

Es fehlte nicht viel, daß ſeine leidenſchaftliche Verehrung dieſer Frau die Grenzen der Treue gegen den Bruder überſchritt, aber er hielt ſich zurück und machte ſich daraus eine Tugend. Die Wirkung, die ſie auf ihn gehabt, war dauernd. In ſeinem ſpäteren Liebesroman Lucinde hat er, wie Haym gewiß mit Recht vermuthet, das Bild Carolinens vor Augen gehabt in der Schilderung der Freundin, „die einzig war und die ſeinen Geiſt zum erſtenmal ganz und in der Mitte traf," „ſie hatte gewählt und hatte

*) Ebendaſ. I. Beilagen. S. 346 — 350. [Briefe aus dem Auguſt und Sept. 1793 und Januar 1794.]

ſich gegeben; ihr Freund war auch der ſeinige und lebte ihrer Liebe würdig.“ Hier iſt dieſes Bild Carolinens, wie Friedrich Schlegel ſie ſah. „Sie war heiter und leicht in ihrem Glück“, — „überhaupt lag in ihrem Weſen jede Hoheit und jede Zierlichkeit, die der weiblichen Natur eigen ſein kann; jede Gottähnlichkeit und jede Unart, aber alles war fein, gebildet und weiblich. Sie konnte in derſelben Stunde irgend eine komiſche Albernheit mit dem Muthwillen und der Feinheit einer gebildeten Schauſpielerin nachahmen und ein erhabenes Gedicht vorleſen mit der hinreißenden Würde eines kunſtloſen Geſanges. Bald wollte ſie in Geſellſchaft glänzen und tändeln, bald war ſie ganz Begeiſterung, und bald half ſie mit Rath und That, ernſt, beſcheiden und freundlich, wie eine zärtliche Mutter. Eine geringe Begebenheit ward durch ihre Art ſie zu erzählen ſo reizend wie ein ſchönes Mährchen. Alles umgab ſie mit Gefühl und Witz, ſie hatte Sinn für alles, und alles kam veredelt aus ihrer bildenden Hand und von ihren ſüß redenden Lippen. Nichts Gutes und Großes war zu heilig oder zu allgemein für ihre leidenſchaftlichſte Theilnahme. Sie vernahm jede Andeutung, und ſie erwiederte auch die Frage, welche nicht geſagt war. Es war nicht möglich, Reden mit ihr zu halten; es wurden von ſelbſt Geſpräche, und während dem ſteigenden Intereſſe ſpielte auf ihrem feinen Geſichte eine immer neue Muſik von geiſtvollen Blicken und lieblichen Mienen. Dieſelben glaubte man zu ſehen, wie ſie ſich bei dieſer oder bei jener Stelle veränderten, wenn man ihre Briefe las, ſo durchſichtig und ſeelenvoll ſchrieb ſie, was ſie als Geſpräch gedacht hatte. Wer ſie nur von dieſer Seite kannte, hätte denken können, ſie ſei nur liebenswürdig, ſie würde als Schauſpielerin bezaubern müſſen, und ihren geflügelten Worten fehle nur Maß und Reim, um zarte Poeſie zu werden, und doch zeigte eben dieſe Frau bei jeder großen Gelegenheit Muth

und Kraft zum Erſtaunen, und das war auch der hohe Geſichtspunkt, aus dem ſie den Werth der Menſchen beurtheilte*)." Wenn man Carolinens Briefe geleſen hat, ſo läßt ſich nicht zweifeln, daß nur ſie das Original dieſer Schilderung ſein kann; ſie iſt nicht bloß eine Meiſterin, ſondern wirklich ein Genie im Briefſchreiben, ihre Briefe ſind ganz ſie ſelbſt, ebenſo leicht und anmuthig, und wenn es der Augenblick und Gegenſtand giebt, ebenſo bedeutend und tief.

Ihr Verhältniß zu dem älteren Schlegel iſt nach den mainzer Schickſalen verändert. Sie ſchuldet ihm jetzt alles und fühlt dieſe Schuld mit zärtlicher Dankbarkeit, zugleich war ſie nie eines männlichen Schutzes und einer neu befeſtigten Exiſtenz bedürftiger als in dieſem Augenblick. Gleich in den erſten Wochen ihrer Verborgenheit ſchrieb ſie an Friedrich Schlegel: „Sie fühlen, welch ein Freund mir Wilhelm war. Alles, was ich ihm jemals geben konnte, hat er mir jetzt freiwillig, uneigennützig, anſpruchslos vergolten durch mehr als hülfreichen Beiſtand. Er hat mich mit mir ausgeſöhnt, daß ich ihn mein nennen konnte, ohne daß eine blinde unwiderſtehliche Empfindung ihn an mich gefeſſelt hielt. Sollte es zu viel ſein, einen Mann nach ſeinem Betragen gegen ein Weib beurtheilen zu wollen, ſo ſcheint mir doch Wilhelm in dem, was er mir war, alles umfaßt zu haben, was man männlich und zugleich kindlich, vorurtheilslos, edel, liebenswerth heißen kann**)."

Friedrich drängt den Bruder zur Rückkehr, zu entſchloſſenem und ſchnellem Handeln, er möge ſie nicht durch Unbeſtimmtheit verderben; verſpäten heiße langſam vernichten***). Im Frühjahr

*) Vergl. Haym, die romantiſche Schule. S. 878. Caroline I. Beil. 2. S. 354.

**) Ebendaſ. I. S. 132 flgd.

***) Ebendaſ. I. Beilage 1. S. 351.

1795 kehrt Schlegel von Amſterdam zurück, gleichzeitig geht Caroline, die nach ihrer Verborgenheit über ein Jahr (Febr. 1794 — April 1795) bei ihrer Freundin in Gotha gelebt hatte, zu ihrer Mutter nach Braunſchweig. Ueber die Ehe war man einig, aber noch wußte man nicht, wo den neuen Hausſtand gründen; Schlegel dachte an Amerika oder Holland, der Bruder rieth Rom oder Jena, zuletzt entſchied man ſich für Jena, wo ſich durch Schillers Einladung ein literariſcher Wirkungskreis für Schlegel eröffnete. Wenige Monate nachdem er ſich hier niedergelaſſen, ſchloß er den Ehebund mit Caroline, zu Braunſchweig den 1. Juli 1796.

Sie beſaß, wie ihr Mann am beſten wußte und ſelbſt geſagt hat, alle Talente, um als Schriftſtellerin zu glänzen. Friedrich Schlegel erkannte ihre ſchriftſtelleriſche Begabung ganz richtig, wenn er in einem ſeiner Briefe bemerkt: „ich habe immer geglaubt, Ihre Naturform — denn ich glaube, jeder Menſch von Kraft und Geiſt hat ſeine eigenthümliche — wäre die Rhapſodie. Bedenken Sie, daß Briefe und Recenſionen Formen ſind, die Sie ganz in der Gewalt haben*)." Dieſe Talente zu bewähren, fand ſie in der Ehe alle Gelegenheit. Sie war nicht bloß die poetiſche Rathgeberin ihres Mannes, ſondern half ihm bei ſeinen äſthetiſchen und kritiſchen Arbeiten in den Horen, der Literaturzeitung, dem Athenäum. Bei dem Aufſatz über Romeo und Julia, den er für die Horen (1797) ſchrieb, war die Feder ſeiner „geſchickten Freundin" mitthätig, ebenſo bei der Charakteriſtik Lafontaine's im erſten Stück des Athenäums; in dem folgenden Stück dieſer Zeitſchrift erſchien ein anonymer Aufſatz über die „Fragmente aus den Briefen eines jungen Gelehrten an ſeinen Freund," es waren Briefe, die Johannes Müller an Bonſtetten während der

*) Ebendaſelbſt. I. S. 206 flgd. (der Brief iſt vom Herbſt 1797).

Jahre 1775—78 in der Schweiz geſchrieben; als er jenen Artikel im Athenäum geleſen hatte, ſchrieb er ſeinem Bruder: „ich kenne den Verfaſſer nicht, aber er iſt mein vertrauteſter Freund, niemals hat jemand ſo viel Wahres über mich, meine Lage, meinen Charakter in einer Recenſion geſagt oder herausdechiffrirt aus einer meiner Schriften.“ Dieſer Verfaſſer war Caroline*). Als Schlegel wetteifernd mit Goethe's Iphigenie ſeinen Ion gedichtet hatte und dieſer Anfang 1802 in Weimar zur Aufführung gekommen war, erſchien anonym eine Beurtheilung des Stücks in der Zeitung für die elegante Welt. Dieſen Aufſatz hatte Caroline geſchrieben gemeinſchaftlich mit Schelling**).

*) Ebendaſelbſt. I. Beil. 6. S. 384 flgd. Vergl. Aus Schellings Leben. II. S. 273.

**) Haym, die romantiſche Schule. S. 160, 277, 706.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

# Sechstes Capitel.

## Carolinens Verbindung mit Schelling.

### I.

### Mutter und Tochter.

#### 1. Erste Bekanntschaft.

Ihr Interesse für Schelling war gleich mit der ersten Bekanntschaft entschieden. Er war kaum eine Woche in Jena, als den 12. October 1798 Wallensteins Lager zum erstenmale in Weimar aufgeführt wurde, Caroline war mit ihm und Schlegel zugegen und schreibt einige Tage später ihrem Schwager von der Aufführung des Stücks und daß Schelling an Schlegels Stelle mit ihr zurückgefahren sei. Hier ist in ihren Briefen das erstemal von Schelling die Rede: „er wird sich von nun an einmauern, wie er sagt, aber gewiß nicht aushält. Er ist eher ein Mensch, um Mauern zu durchbrechen. Glauben Sie, Freund, er ist als Mensch interessanter, als Sie zugeben, eine rechte Urnatur, als Mineralie betrachtet ächter Granit." Das Wort erregte Fr. Schlegels eifersüchtigen Spott: „wo wird Schelling der Granit eine Granitin finden? Wenigstens muß sie doch von Basalt sein." „Daß Huber sich mit Kotzebue verträgt, kann nicht ärgerlicher sein, als daß Schelling über Hardenberg urtheilen will. Eine Pique habe ich aber deßhalb nicht gegen den braven Granit,

außer wenn er sich dergleichen Gurke herausnehmen will, wie ihm zuweilen begegnet*)."

Als Fichte nach Berlin gegangen war und dort mit Fr. Schlegel zusammenlebte, wollte man auch die jena'schen Freunde, das schlegel'sche Ehepaar und Schelling, zur Uebersiedlung bewegen, um in Berlin gemeinschaftlich Haus zu halten. „Wir gehören doch alle", schreibt Friedrich an seine Schwägerin, „zu der einen Familie der herrlichen Verbannten." Der Plan kam nicht zu Stande, wenigstens nicht in Berlin; dagegen vereinigten sich die Freunde, Fichte ausgenommen, bald in Jena, und ihr Sammelpunkt war das schlegel'sche Haus. Hier waren Schelling und die Familie Paulus während des Sommers 1799 tägliche Pensionsgäste an Carolinens Tisch, Anfangs September kam Fr. Schlegel von Berlin und im folgenden Monat seine Freundin Dorothea Veit. Aus den Briefen, die Caroline damals an ihre Tochter Auguste nach Dessau schreibt, sieht man, welche Neigungen und Abneigungen in dem kleinen Kreise spielen, wie die Zielscheibe der letzteren namentlich Schiller ist, und auf welche Weise man sich in dieser von persönlichen Affecten übler Art keineswegs freien Antipathie Genüge that. Als ob sie eine lustige und gute That zu berichten hätte, erzählt sie der Tochter, wie Mittags den 20. October 1799 Fr. Schlegel und Dorothea Veit, Wilhelm Schlegel und sie selbst nebst Schelling beisammen saßen und sich an dem eben erschienenen Musenalmanach ergötzten: „aber über ein Gedicht von Schiller, das Lied von der Glocke, sind wir gestern Mittag fast von den Stühlen gefallen vor Lachen, es ist à la Voß, à la Tieck, à la Teufel, wenigstens um des Teufels zu werden**)." Ging doch das von Haß verblendete Urtheil gegen Schil-

*) Caroline. I. S. 218 flgd. S. 228 flgd.

**) Ebendaselbst. I. S. 272.

ler in dem ſchlegel'ſchen Kreiſe ſo weit, daß man ſich ſogar den Wallenſtein weglachen wollte!

Was die perſönlichen Verhältniſſe der romantiſchen Freunde betraf, ſo fehlte neben den Wahlverwandtſchaften auch nicht die Abſtoßung, die bald zwiſchen den Frauen hervortrat, ſelbſt die Brüder für einige Zeit entfremdete und den erſten Mißton in die ſchlegel'ſche Ehe brachte. Um ſo ſtärker fühlte ſich Caroline zu Schelling hingezogen. Alles, was ihn angeht, erregt ihre Theilnahme; die Ankunft ſeines Bruders, der in Jena Medicin ſtudiren ſoll, erſcheint in ihren Briefen wie ein Ereigniß. „Schellings Bruder iſt ſeit geſtern da, aber noch nicht hier geweſen, denn er iſt vom Poſtwagen gefallen und noch ſtupide. Er ſoll größer ſein als Schelling und erſt ſechszehn Jahr." „Ach Gott, wenn Du Deine Hoffnung auf den jungen Schelling ſetzeſt, da haſt Du es freilich ſchlimm, da kriegſt Du alle Hände voll zu thun, ein rechter Bär und ſpricht ſo ſchwäbiſch. Er war bei uns, Du kannſt denken, wie er Wilhelm amüſirte. Schelling ſagte, unſre Geſellſchaft wäre noch viel zu gut für ihn, er wollte ihn erſt zu Niethammers ſchicken, da ſoll er gehämmert werden, nachher wollt er ihn ſchlegeln laſſen." „Schellings Bruder iſt groß und ſtark und ſpricht dick und breit ſchwäbiſch. Aehnlichkeit mit dem Bruder, aber doch nichts von dem geiſtreichen Trotz im Geſicht." Das alles ſchreibt ſie der Tochter*).

## 2. Der Tod Auguſtens.

Im Frühjahr 1800 hatte Caroline eine gefährliche Krankheit zu überſtehen, und Hufeland rieth zu ihrer völligen Geneſung das Bad Bocklet in Franken. Schlegel begleitete Mutter und Tochter die Hälfte des Weges. Schelling ging mit nach Bam-

*) Ebendaſelbſt. I. S. 272 flgd. S. 275.

berg und machte in der erſten Juniwoche von hier einen Ausflug in ſeine Heimath. Die Frauen blieben in Bamberg vom 8. Mai bis 12 Juni.

Welches eigenthümliche und ſchwer zu beſtimmende Verhältniß zwiſchen ihnen und Schelling beſtand, zeigen die Briefe, welche damals Mutter und Tochter an ihn ſchrieben. Die Anrede iſt die vertraulichſte; Auguſte nennt ihn mit einem Spielnamen, Caroline ſchreibt voll leidenſchaftlicher Hingebung, die Tochter kennt die Empfindungen der Mutter. „Ich danke Dir recht ſehr," ſagt Auguſte in einem ihrer Briefe, „für das Mittel, das Du mir an die Hand gegeben haſt, Mütterchen zu amüſiren, es ſchlägt herrlich an; wenn ich auch noch ſo viel Narrenspoſſen treibe, ſie zu unterhalten, und es will nicht anſchlagen, und ich ſage nur: „„wie ſehr er Dich liebt"", und ſie wird gleich muthig; das erſte mal, daß ich es ihr ſagte, wollte ſie auch wiſſen, wie ſehr Du ſie denn liebteſt, da war nun meine Weisheit aus, und ich half mir geſchwind damit, daß ich ſagte: „„mehr als alles"", ſie war zufrieden, und ich hoffe, Du wirſt es auch ſein." Den 9. Juni ſchreibt Caroline: „wir haben Tag und Nacht ſo Sorgen gehabt, ſeit Du weg biſt, und ich könnt' ein Lied mit einem doppelten Refrain dichten: „„wenn er doch nur bei uns wäre"" und „„gut daß er nicht bei uns iſt."" „Du weißt, ich folge Dir, wohin Du willſt, denn Dein Thun und Leben iſt mir heilig, und im Heiligthum dienen, in des Gottes Heiligthum, heißt herrſchen auf Erden*)."

Den 12. Juni reiſten die Frauen nach Bocklet. Hier erkrankte Auguſte an der Ruhr; der Arzt, der ſie behandelte, war der Oberchirurg Büchler aus Kiſſingen, ſie ſtarb nach zwölf Tagen (den 12. Juli) trotz der ſicherſten Hoffnungen, die der Arzt

*) Ebendaſ. I. S. 288. S. 291 flgd.

noch kurz vor ihrem Tode gegeben. Schelling war in den letzten Tagen zugegen und traute sich medicinisches Urtheil genug zu, um in den verordneten Mitteln einige den Opiaten beigemischte schädliche Bestandtheile zu erkennen, die er durch eigene Recepte entfernte. Jetzt suchte der Arzt zu seiner eigenen Deckung die Ursache des Todes auf diesen Eingriff in seine Behandlung zu schieben, und es verbreiteten sich üble Gerüchte, die später zu den feindseligsten Angriffen gegen Schelling gebraucht wurden. Schlegel, in seiner Art, widmete dem Mädchen ein Todtenopfer in Sonetten, deren eines „Schwanenlied" hieß, ihr letztes Lied war der König von Thule gewesen:

Vom Becher, den die Wellen eingeschlungen,
Als aus dem Pfand, das Lieb' und Treu getauschet,
Der alte König sterbend sich berauschet,
Das war das letzte Lied, so sie gesungen.

Schelling, tief erschüttert, erkrankte in Bamberg. Er hatte den Plan gehabt, Jena zu verlassen und nach Wien zu gehen, aber der Krieg mit Frankreich, der schon die Reise nach Würtemberg unsicher gemacht hatte, änderte seinen Entschluß. Kaum genesen, reiste er den 1. October von Bamberg ab und kehrte, von Gries begleitet, nach Jena zurück, wo er noch fünf Semester bleiben sollte. An demselben Tage und in derselben Begleitung hatte er vor zwei Jahren Dresden verlassen, um sein Lehramt in Jena anzutreten. Schlegel und seine Frau gingen nach Braunschweig.

### 3. Schellings Verhältniß zu Mutter und Tochter.

Auguste Böhmer stand noch auf der Grenze des Kindes und der eben aufblühenden Jungfrau, im Anfange des sechszehnten

Jahres, als ſie ſtarb. In dem beſtändigen Verkehr mit der Mutter, deren abenteuerliche Schickſale ſie mit erlebt, deren lebendige Geiſtesfülle das Gemüth des Kindes zeitig erregt hatte, unter den Umgebungen des ſchlegel'ſchen Kreiſes war ſie früh gereift und weit über ihre Jahre hinaus unterrichtet und erfahren, ohne darüber den Reiz kindlicher Einfalt und Heiterkeit einzubüßen.

Friedrich Schlegel, der ſie als achtjähriges Kind kennen lernte und gar nicht hübſch fand, wurde bald von ihrem natürlichen Witz, ihrer fähigen und liebenswürdigen Gemüthsart ſo eingenommen, daß er ein lebhaftes Intereſſe für ſie faßte, griechiſch mit ihr trieb und in der beſten Laune allerliebſte Briefchen an ſie ſchrieb. Ganz ernſthaft frägt er das zwölfjährige Mädchen, ob ihr Urtheil über Leſſings Nathan mit dem ſeinigen übereinſtimme, und wiederholt die Frage, da ſie nicht gleich beantwortet wird. Er ſchildert ihr, wie der romantiſche Kreis, der ſich im Herbſt 1799 im ſchlegel'ſchen Hauſe zu Jena vereinigt hatte, lebt, und wie die Rollen vertheilt ſind: „Wilhelm macht Verſe, ich leſe welche, die Veit hört welche, und Dein Mütterchen denkt welche; Tieck thut das alles zuſammen*)."

Auch Steffens war von ihrer Erſcheinung ergriffen und außer ſich über ihren Tod. „Ich vermag es nicht zu ſagen," ſchreibt er an Schelling, „was mir, auch mir Auguſtens Verluſt iſt, die herrliche, ich begreife ihren Tod nicht. So ganz Leben, ſo ganz Blüthe, — und nun todt. Ich kann nicht davon ſprechen — — o! ſie war mir theurer, als man weiß, als ich mir ſelbſt geſtehen wollte — und alle meine ſpäteren Verirrungen kamen nur daher, daß ich ſie zuweilen vergeſſen konnte. Wenn ich ruhig arbeitete, wenn ich geſund und munter allem nachdachte, was

*) Ebendaſelbſt. I. Beil. 3. S. 350—375.

Jena mir war — die Quelle meines höheren Lebens — ſo ſtand das Kind wie ein heiterer Engel vor mir*)."

Wie aber verhielt es ſich mit Schellings Empfindung, mit ſeiner Beziehung zu Auguſte Böhmer? Es heißt, daß ſie ſeine Braut oder ſo gut als ſeine Braut war, daß der gemeinſchaftliche Schmerz über ihren Verluſt ihn der Mutter näher brachte und ſo nah, daß zuletzt die Mutter an die Stelle der Tochter trat, daß ſeine Liebe zu jener durch ſeine Liebe zu dieſer bedingt war. Nachdem die Briefe Carolinens veröffentlicht ſind, erſcheint die Sache ganz anders. Als er die Mutter kennen lernte, war Auguſte dreizehn Jahr alt, und es iſt weder anzunehmen noch irgend wie bezeichnet, daß ſeine erſte Neigung dieſem Kinde galt. Dagegen herrſcht zwiſchen ihm und Carolinen ſogleich eine gegenſeitige, aus den Naturen beider bewegte und leicht erklärbare Anziehung von ſteigender Kraft und Wärme; die ältere, welterfahrene, geiſtig bedeutende Frau bemächtigt ſich ſeiner Empfindungen, ihre Freundſchaft thut ihm wohl, ihre hohe Meinung und Einſicht von ſeinem Geiſt und Beruf ſchmeichelt ſeinem Selbſtgefühl, kräftigt und treibt ſeinen Ehrgeiz, ſpornt und inſpirirt ſeine Thatkraft. Ihre begeiſterte, von ihm gleichſam trunkene Liebe bringt auch in ſeine Gefühle die Gluth der Erwiederung; ſie wollte dieſen Mann in ihrem Lebenskreiſe feſthalten, und es war bald ein von beiden empfundener Wunſch, ſich anzugehören und feſt verbunden zu ſein, ohne ſich einer Untreue ſchuldig zu machen. Warum ſollte nicht der ſo viel jüngere Mann, da er ihr Gatte nicht ſein konnte, ihr Sohn werden? Etwas in ihrer Zärtlichkeit für ihn war mütterlicher Art, und wenn auch noch andere Empfindungen damit ſich miſchten, ſo lag eben in der Miſchung

*) Aus Schellings Leben. I. S. 305. (Brief vom 20. Aug. 1800.)

die vielleicht täuſchende Unſchuld. Der Gedanke, Schelling mit der Tochter zu verheirathen, entſprang gewiß zuerſt in der Mutter, die das Spiel der Leidenſchaften zu lenken, ihren Wunſch Schelling mitzutheilen, in der Tochter zu wecken und dieſer, wie es einem überlegenen mütterlichen Einfluſſe leicht gelingt, ihre Bewunderung für den Mann einzuflößen wußte. Daß Caroline wirklich Vorſtellungen dieſer Art in der Tochter genährt haben muß, zeigen deutlich genug die Briefe, die ſie ihr im Herbſt 1799 nach Deſſau ſchreibt. „Was Du letzt gegen Schelling ſagteſt, war gar nit hübſch; wenn Du Dich gegen ihn ſo ſträubſt, ſo muß ich glauben, daß Du auf Dein Mütterchen eiferſüchtig biſt. Er ließ Dir das mit der ſpröden Mamſell natürlich nicht ſagen, das war ich, und was iſt denn unverſtändlich darin? Haſt Du nicht zuweilen Manieren, wie ein ſaurer Apfel? Einen Beweis von Schellings Liebenswürdigkeit muß ich Dir erzählen, er hat mir heimlich ſchwarze Federn auf meinen Hut kommen laſſen, der mir recht wohl ſteht. Nun denk! Ich war ganz verblüfft*)."

Im Sommer des folgenden Jahres, als Schelling die Frauen in Bamberg verlaſſen hat, ſchreiben ihm beide gemeinſchaftlich, in der vertrauteſten Art, im Gefühl ihrer Zuſammengehörigkeit, die Tochter lebt in den Empfindungen der Mutter, ſie kennt das Zauberwort, das ſie glücklich macht: „wie ſehr er Dich liebt", ſie ſchreibt an ihn, harmlos wie ein Kind und kundig wie eine Eingeweihte; jetzt dankt ſie ihm, daß er ihr jenen mächtigen Talisman für die Mutter gegeben, jetzt nennt ſie ſich „ſein armes Kind", „leb recht wohl, Du Mull, und vergiß das Uttelchen nicht, das ſo gern mit Dir ſpazieren ginge." Die Art ihrer Vertraulichkeit, der Ton der Briefe, der ungehemmte Ausdruck der Empfindungen Carolinens, ſelbſt die äußere Weiſe des Verkehrs, des

*) Caroline. I. S. 270.

Zuſammenſeins und Zuſammenlebens, iſt nicht denkbar ohne ein engeres Band, worüber ſie im Stillen einverſtanden waren, und das damals nur die ernſthaft beabſichtigte Verbindung zwiſchen Schelling und Auguſte Böhmer ſein konnte. Warum hätte auch Schelling für die Anmuth dieſes aufblühenden Kindes weniger empfänglich ſein ſollen, als Friedrich Schlegel, als Steffens und andere, die in ihre Nähe kamen? Daß er ſie als die Seinige betrachtet hat, läßt ſich aus manchen ſeiner Aeußerungen erkennen; er mußte ihres Beſitzes ſicher geweſen ſein, ſonſt hätte er in einem ſeiner Briefe nach dem Tode Carolinens nicht den ſchmerzlichen Ausruf thun können: „nun erſt hatte ich auch Auguſten ganz verloren*).“ Eine ſolche Verbindung wäre auch die natürlichſte und beſte Löſung problematiſcher Gemüthsverhältniſſe geweſen, in die ſich Schelling verſtrickt ſah, er war an dem Faden der Zauberin in das Labyrinth einer Doppelliebe gerathen, aus dem er durch die Hand Auguſtens befreit wurde. Da kam das dunkle Geſchick und ließ die Hand, die er ſchon ergriffen hatte, plötzlich erſtarren!

Er war wie vernichtet. Von der Krankheit geneſen, lebte er einen einſamen Winter in Jena unter den ſchwermüthigſten Stimmungen, die ſich in manchen Stunden bis zur Todesſehnſucht verdüſterten. Zu der Erſchütterung über den Tod, zu dem Schmerz über den Verluſt kamen quälende Vorwürfe, daß er nicht ſorgfältiger gehandelt, nicht zu rechter Zeit einen andern Arzt gerufen, dem vorhandenen zu ſehr getraut habe**). Es kam wohl auch ein Schatten, den das Andenken Auguſtens warf. Wie ſich die Empfindungen zwiſchen ihm und der Mutter geſtaltet hatten, war am Ende doch gegen die Tochter eine Art Schuld und Unwahrheit

*) Aus Schellings Leben. II. S. 183.

**) Ebendaſelbſt. I. S. 393.

entſtanden, die jetzt, nachdem jene plötzlich hinweggerafft war, ſchwer auf ſeine Seele fiel. Es gab Augenblicke, wo ihm zu Muthe war, als ob er ſich an dem Mädchen verſündigt, als ob im Grund ein frevelhaftes Spiel mit ihr getrieben worden. Und das war nicht die einzige Empfindung, die ihn zu Boden drückte. Auguſte war gleichſam das lebendige und reine Band zwiſchen ihm und Carolinen geworden, jetzt war dieſes Band zerriſſen, Caroline fern, er ſah die Unmöglichkeit ſie zu beſitzen, die Nothwendigkeit ihr zu entſagen und hatte doch nicht die Kraft in ſich, ſie zu entbehren. Später nach dem Tode Carolinens wurde ihm zu Muth, als ob er nun erſt Auguſte ganz verloren; jetzt, als dieſe geſtorben, mochte er ihren Verluſt auch als den Carolinens empfinden. Man kann ſich vorſtellen, wie aus ſolchen Stimmungen jener traurige und peinliche Gemüthsaufruhr hervorging, in welchem Schelling damals den einſamen Winter in Jena verlebte, doppelt gequält: von Vorwürfen bei dem Andenken Auguſtens, von ſchmerzlichſter Sehnſucht bei dem Gedanken an Caroline.

Seine Briefe an die letztere waren ohne Zweifel Bekenntniſſe dieſer Art, erkennbar, obwohl wir ſie nicht beſitzen, aus den Antworten Carolinens, aus der Art, wie ſie ihn tröſtet. Sie wußte leichter, als er, den Druck zu heben, den Schmerz zu „poetiſiren", den Schatten wegzuleuchten. „Unſer Kind weicht mir keinen Augenblick von der Seite," ſchreibt ſie den 13. Februar 1801, „ich kenne kein Vergeſſen, ob ich äußerlich ſchon lebe, wie ein anderer. Ja, Du weißt es, liebe Auguſte, wie Du bei Tage und bei Nacht vor Deiner armen Mutter ſtehſt, die kaum mehr arm zu nennen iſt, denn ſie blickt Dich mehr mit Entzücken als mit Jammer an, die Klage über den herben, bittern Tod hat keine Dolche und zerreißende Schmerzen mehr, ich kann lächeln, freundlich mich beſchäftigen, aber ich lebe und bewege

mich immer nur in Dir, mein ſüßes Kind. Ach ſtöre mich nicht in meinem ſanften Trauern, lieber Schelling, dadurch, daß ich bitterlich über Dich weinen muß. Das ſollte nicht ſein. Hätteſt Du Dir vorzuwerfen, dann ich tauſendmal mehr, aber Gott weiß es, es will nicht Raum in meiner Seele finden und haften. Ich habe Dich geliebt, es war kein frevelhafter Scherz, das ſpricht mich frei, dünkt mich*)." Dieſe dunklen Worte erklären ſich aus Schellings erſchütterter Gemüthslage, und wir wiſſen, welcher Natur die Vorwürfe waren, über die ſie ihn hinwegzuheben wünſchte.

Gleich in einem ihrer erſten Briefe nach der Trennung ſucht ſie den quälenden Widerſtreit ſeiner Empfindungen, aufgeregt von Gewiſſensvorwürfen und leidenſchaftlicher Sehnſucht, geſteigert bis zum Lebensüberdruß, auszugleichen. „Genug, daß ich meinem Freunde verſpreche, daß ich leben will, ja daß ich ihm drohe, ich werde leben, wenn er ſo zur unwahren Stunde den Tod ſucht. Du liebſt mich, und ſollte die Heftigkeit des ſich in Dir bewegenden Wehs Dich auch einmal mit Haß täuſchen und mich damit zerreißen, Du liebſt mich doch, denn ich bin es werth, und dieſes ganze Univerſum iſt ein Tand, oder wir haben uns innerlich für ewig erkannt." „Wenn die Wolken des eigenen Jammers mir auch das Haupt eine Weile umhüllen, es befreit ſich bald wieder und wird vom reinen Blau des Himmels über mir beſchienen, der mein Kind einſchließt wie mich. Allgegenwart, das iſt die Gottheit — und meinſt Du nicht, daß wir einmal allgegenwärtig werden müſſen, alle einer in dem andern, ohne deßwegen Eins zu ſein? Denn Eins dürfen wir nicht werden, weißt Du wohl, dann würde das Streben, ſich zu Eins zu machen, ja aufhören**)."

*) Caroline. II. S. 26.

**) Ebendaſelbſt. II. S. 4. S. 15.

Sie findet auch leicht die Art der Ausgleichung und Löſung, wie bei der unzerſtörbaren Seelenverwandtſchaft ihr Verhältniß wiederhergeſtellt und ſo erneut werden kann, daß ſelbſt die perſönliche Wiedervereinigung möglich wird. Der Geliebte ſollte der Gatte der Tochter werden; von jetzt an ſoll er ihr gelten als Sohn, als Bruder ihres Kindes. „Ich ſcheide nicht von Dir, mein Alles auf Erden," ſchreibt ſie im Februar 1801, „das Mittel, das die Seele ergreift, um ſich der Entweihung des Bundes zu entziehen, ſtellt alles her, ihn ſelbſt in ſeiner ganzen Schöne und die Zärtlichkeit, die ihn unterhält. Ich bin die Deinige, ich liebe, ich achte Dich, ich habe keine Stunde gehabt, wo ich nicht an Dich geglaubt hätte, es ſind Umſtände geweſen, die Deinen Glauben an mich trübten, es wird nun heller werden. Als Deine Mutter begrüße ich Dich, keine Erinnerung ſoll uns zerrütten. Du biſt nun meines Kindes Bruder, ich gebe Dir dieſen heiligen Segen. Es iſt fortan ein Verbrechen, wenn wir uns etwas Andres ſein wollten." „Ich habe Dich ſchrecklich lieb, unbegreiflich lieb, und nun wird es erſt ganz an den Tag kommen. Könnte ich Dir nur meinen Sinn einflößen, alle Spannung weghauchen, Dich ſelbſt feſthalten in Deiner Anmuth, bei Deiner leichtern Stimmung. Gewiß, wenn Du Dich jetzt nicht mehr trauernd an Unmöglichkeiten wendeſt, ſo können wir uns noch ein ſchönes Leben bilden. Nimm unſer wunderbares Bündniß, wie es iſt, jammre nicht mehr über das, was es nicht ſein konnte*)."

---

*) Ebendaſelbſt II. S. 29 flgd. S. 42.

Wenn Haym in ſeinem ſchon erwähnten Aufſatz (Preuß. Jahrb. Nov. 1871) gegen die Meinung redet, als ob Schellings Liebe zu Caroline aus ſeiner Liebe zu Auguſte erſt entſtanden ſei, ſo hat er ganz recht. Was er aber über Schellings Seelenſtimmung nach dem Tode Auguſtens ſagt, läßt ſich weder damit noch mit den brieflichen Zeugniſſen, die wir

## II.

## Auflöſung der ſchlegel'ſchen Ehe.

### 1. Carolinens Wiedervereinigung mit Schelling.

Seit Anfang October 1800 bis gegen Ende des Winters lebte das ſchlegel'ſche Ehepaar zuſammen in Braunſchweig, dann blieb Caroline allein, Schlegel ging den 21. Februar 1801 nach Berlin, um ſich dort durch Vorleſungen einen neuen Wirkungskreis zu bereiten und nach Jena nicht mehr zurückzukehren. Wirkliche Seelengemeinſchaft hatte zwiſchen den Gatten nie beſtanden,

---

kennen gelernt, vereinigen. Ich meine folgende Worte: „der Tod Auguſtens hatte die Leidenſchaft Schellings für die Mutter im Tiefſten aufgerührt, in der Theilnahme an ihrem Schmerz war ſeine halb träumende Neigung zu voller Klarheit erwacht, ein grelles Licht war auf den Abgrund der Hoffnungsloſigkeit des Verhältniſſes gefallen, und wenn früher des Lebens Heiterkeit einen poetiſchen Schleier um ſeine Liebe wob, ſo ſchien ihm nun auf einmal von dem Grunde dieſer Lage die Zukunft ſchwarz." Warum? Die Dinge lagen wie früher, wenn zwiſchen Schelling und Auguſte Böhmer *keinerlei* Verhältniß beſtand. Der gemeinſchaftliche Schmerz über den Verluſt konnte beide nur inniger vereinigen, aber ich ſehe nicht, weder wie dieſer Schmerz Schellings Liebe zu Carolinen bewußter und klarer, noch wie er ſie hoffnungsloſer machen konnte als ſie war. Dagegen wenn zwiſchen Schelling und der Tochter Carolinens jenes ſtille Verlöbniß entſtanden war, wie wir es aus der Natur der Verhältniſſe dargethan, dann und *nur* dann hatte ſich die Lage der Dinge verändert. Der Tod hatte das Band gelöſt, welches ihn mit Carolinen feſter verknüpfen ſollte, zwiſchen beiden ſtand der Schatten Auguſtens, und es mußte Schelling wohl unmöglich ſcheinen, ſein erſtes Verhältniß zu Carolinen wiederherzuſtellen, während er es doch nicht tragen konnte ohne ſie zu ſein. Das Gefühl dieſer zweifachen Unmöglichkeit, durch Vorwürfe verdüſtert, ergiebt ohne viel Selbſtquälerei jene quälenden Gemüthszuſtände nach dem Tode Auguſtens.

die gegenseitige Anhänglichkeit, von ihrer Seite auf Dankbarkeit, von der seinigen auf literarische und schöngeistige Interessen gegründet, ist im Erkalten, das äußere Band des Zusammenlebens fängt schon an sich zu lösen, wenn auch damals an eine Scheidung der Ehe noch von keiner Seite ernstlich gedacht wurde. Das ganze Verhältniß hat einen müden, abgespannten, übersättigten Ausdruck. Wie sie gemeinschaftlich das neue Jahrhundert begrüßen, schildert Caroline dem Freunde in Jena lachend mit einer Vergleichung, die keine fortdauernde Gemeinschaft bedeutet. „Der Schlag zwölf überraschte uns, ich wollte Schlegel noch wecken, ehe es ausgeschlagen, denn es war mir, als könnten üble Folgen daraus entstehen, wenn einer dabei nicht wachte, gleichsam als ob er das Zusammenklingen seiner Sterne verschliefe, — also lief ich hinauf, er hatte den Schlag gehört, sich zusammengerafft und zu uns heruntergehen wollen, also begegneten wir uns, wie die beiden Jahrhunderte, auf der Treppe*)!" Das eine kommt, das andere geht, und die Sterne der beiden Gatten klangen nicht mehr zusammen.

Ihr Blick sucht den entfernten Freund, dem sie die Geister der Schwermuth verscheuchen möchte, sie hat nur Interesse für alles, was ihn interessirt, für seine Schicksale, Gedanken, Empfindungen. In ihm lebt ihr die Zukunft. Jeder seiner Triumphe ist der ihrige, sie feiert jauchzend den Sieg, den er auf dem Katheder in Jena über Friedrich Schlegel davonträgt. Dieser nämlich hatte sich den 18. October 1800 mit einer Probevorlesung „über den Enthusiasmus oder die Schwärmerei" habilitirt (noch bevor er promovirt hatte) und begann seine Vorlesungen in demselben Semester, worin Schelling die seinigen nach einer halbjährigen Abwesenheit wiederaufnahm. Er las über Transscen-

*) Caroline. II. S. 16.

dentalphiloſophie und ſuchte den Wettſtreit mit Schelling. Uebermüthig, unüberlegt, in einer argen Selbſttäuſchung über ſich und die Aufgabe, hatte ſich Schlegel in ein Element gewagt, für welches ſein Talent und ſeine Geiſtesart gar nicht gemacht waren, denn ihm fehlte jedes Organ zu einer geordneten pädagogiſch wirkſamen Lehrweiſe; er hielt die Sache für ſo gering, daß er ſie ſpielend bezwingen könne, und erfuhr bald, wie ſehr er ſich getäuſcht. Die Studenten kamen aus Neugierde und wurden ſehr bald ſeltener, weil ſie nichts zu lernen fanden; ihm ſelbſt wurde von Stunde zu Stunde unheimlicher zu Muth, er athmete auf, als er mit Weihnachten eine Ferienoaſe erreicht hatte, er ſchleppte das Semeſter mühſelig hin ohne Erfolg und fand im nächſten keine Zuhörer mehr. Die Niederlage ſelbſt war in wenigen Stunden entſchieden. Caroline jubelte: „ja, Du biſt wieder in die Schlacht gekommen, theurer Achilles, und nun fliehen die Troer. Die Unſterblichen haben Dich wieder geehrt und werden Dir das lange Leben obendrein geben. Das iſt die wahre Rache, und ich triumphire ohne alle Schonung. Nichts von Bedauern, ſie wäre gar nicht im großen Sinn der Humanität ſelber. Denn manche gedeihen in der Unterdrückung, dahin gehört Friedrich, es würde nur ſeine beſte Eigenthümlichkeit zerſtören, wenn er einmal die volle Glorie des Sieges genöſſe. Dir geziemt ſie, Du weißt Dich in dieſem Element zu bewegen*)."

*) Ebendaſelbſt. II. S. 10 flgd.

In dem Semeſter, wo Schlegel Fiasko machte, rüſtete ſich ein anderer Nebenbuhler und Gegner Schellings zur Habilitation: J. Fr. Fries, der im nächſten Semeſter (Sommer 1801) auftrat und, obwohl gründlich und gewiſſenhaft vorbereitet, doch nicht durchdringen konnte. „Jetzt lieſt auch Fr. Schlegel die Transſcendentalphiloſophie", ſchreibt er im Herbſt ſeinem Freunde Reichel, „und hat nicht übel ange-

Sie redet zu ihm mit allen Stimmen begeiſternder, weckender, tröſtender Theilnahme, jetzt einſichtsvoll und ideal, wie ſein Genius, jetzt mit der Gluth ausbrechender Leidenſchaft und wieder die Leidenſchaft dämpfend zu mütterlicher Zärtlichkeit. Seine Geiſtesverwandtſchaft mit Goethe, ſeine höhere philoſophiſche Natur in Vergleichung mit Fichte, ſind ihr ſo einleuchtend, daß ſie ihn mit dem ganzen Gefühl ſeiner Kraft durchdringen möchte, mit dem Vertrauen auf den Sieg ſeines Werks. „Sieh nur Goethen viel und ſchließe ihm die Schätze Deines Innern auf, fördere die herrlichen Erze ans Licht, die ſo ſpröde ſind zu Tage zu kommen. Mein Herz, mein Leben, ich liebe Dich mit meinem ganzen Weſen. Zweifle nur daran nicht! Welch ein Blitz von Glück, wie mir Schlegel geſtern Abend Deinen Brief gab.“ „Goethe tritt Dir nun auch das Gedicht ab, er überliefert Dir ſeine Natur; da er Dich nicht zum Erben einſetzen kann, macht er Dir eine Schenkung unter Lebenden. Er liebt Dich väterlich, ich liebe Dich müt-

---

fangen, die geſunde Vernunft zu ohrfeigen; geſtern war er albern genug zu ſagen, der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes wären durchaus nicht von abſoluter Gültigkeit, ſie ſind nur praktiſch, gelten nur in einer gewiſſen Sphäre, die Philoſophie beſteht in nichts als in einer unendbaren Reihe von Widerſprüchen, und das glauben denn eine Menge hieſiger Studenten mit größter Leichtigkeit, als ob ſie ſich wirklich etwas dabei denken könnten.“ Und im nächſten Semeſter an Zezſchwitz: „hier haben ſeit lange die Studenten allein die Frage, was iſt Wahrheit, zu entſcheiden. Den Winter konnte man in Schlegel's und Schelling's Hörſälen den ausgeſprochenſten Unſinn von der Welt hören. Schlegel, nämlich Friedrich, machte es aber zu bunt, er ſprach ungeheuer viel vom Abſoluten und dem Enthuſiasmus ſo verworren und mit ſo ſchlechtem Vortrag, daß er jetzt keinen Zuhörer mehr bekam. Schelling allein gilt.“ Vergl. J. Fr. Fries, dargeſtellt von C. L. Th. Henke (1867). S. 74 flgd.

terlich — was haſt Du für wunderbare Eltern! Kränke uns nicht." „Ich ſehe es klar, wie ſich Deine Nachzeichnung der dichtenden Natur von ſelbſt zu einem herrlichen Gedicht ordnen wird. Du entſinnſt Dich des kleinen Gedichts von Goethe, wo Amor die Landſchaft malt, er malt ſie nicht, er zieht nur den Schleier von dem was iſt*)." Sie ſchildert ihm beredt, tiefſinnig und verſöhnlich, ſein Verhältniß zu Fichte, den Gegenſatz ihrer Naturen und Denkweiſen: „ſo wie ich die Sache einſehe, würde ich vermuthen, daß er Dich mit der Naturphiloſophie wie in ein Nebenfach zurückweiſen und das Wiſſen des Wiſſens für ſich allein behalten möchte." „Mir iſt es immer ſo vorgekommen, bei aller ſeiner unvergleichlichen Denkkraft, ſeiner feſt ineinander gefugten Schlußweiſe, Klarheit, Genauigkeit, unmittelbaren Anſchauung des Ichs und Begeiſterung des Entdeckers, daß er doch begrenzt wäre, nur dachte ich, es käme daher, daß ihm die göttliche Eingebung abgehe, und wenn Du einen Kreis durchbrochen haſt, aus dem er noch nicht heraus konnte, ſo würde ich glauben, Du habeſt das doch nicht ſowohl als Philoſoph, als vielmehr inſofern Du Poeſie haſt und er keine. Sie leitete Dich unmittelbar auf den Standpunct der Production, wie ihn die Schärfe ſeiner Wahrnehmung zum Bewußtſein. Er hat das Licht in ſeiner hellſten Helle, aber Du auch die Wärme, und jenes kann nur beleuchten, dieſe aber producirt. Und iſt das nun nicht artig von mir geſehen? Recht wie durch ein Schlüſſelloch eine unermeßliche Landſchaft**)."

Ihr ganzes Trachten geht nach Wiedervereinigung mit dem

*) Caroline. II. S. 3 und 5. (Die Briefe ſind gleich nach der Trennung geſchrieben, in der erſten Hälfte des October 1800.

**) Ebendaſelbſt. II. S. 24. (Januar 1801). S. 40 flgd. (1. März 1801.)

Freunde, in ihrer Phantasie ist alles geordnet, ihr Verhältniß zu Schelling soll mütterlich und dadurch unantastbar sein, ihr Verhältniß zu Schlegel ungeschieden und freundschaftlich bleiben. In diesem Sinn schreibt sie dem letzteren nach Berlin: „was ich Dir zu sagen habe, ist jetzt bloß das: ich kann niemals Schelling als Freund verleugnen, aber auch in keinem Fall eine Grenze überschreiten, über die wir einverstanden sind. Das ist das erste einzige Gelübde meines Lebens und ich werde es halten. Denn ich habe ihn angenommen in meiner Seele als den Bruder meines Kindes. Dadurch daß ein verrätherisches Geheimniß zwischen uns wegfällt, gewinnt alles eine andere Gestalt, zuerst für uns selbst, und diese Sicherheit geht in die Umgebung über. Ich glaube daher nach Jena gehen zu können." Und in demselben Briefe richtet sie die sanfte Bitte an Schlegel: „mein bester lieber Freund, ich will Dich nicht gern stören, aber Du mußt es nicht scheuen, mir auch einmal aus dem Gemüth zu schreiben, — denn nicht wahr, es giebt doch ein Gemüth, ob Du schon die thörichte Leidenschaft verspottest*)?"

Den 23. April 1801 ist sie nach Jena zurückgekehrt. Ihre freundlichen Beziehungen zu Fr. Schlegel, schon verstimmt durch den gegenseitigen Widerwillen der Frauen, scheitern völlig an ihrem Verhältniß zu Schelling und verwandeln sich bald in bittre Feindschaft. Sie theilt alle Interessen mit Schelling und geht ganz ein in sein inneres Leben. Nicht bloß die Gedichte ihres Mannes, besonders die Kotzebue-Satyre, die Schelling nicht genug hören kann und selbst als Bravourstück vorliest, werden gemeinschaftlich gelesen, sondern auch die Zeitschrift für speculative Physik. „Er liest dieses Heft Zeile für Zeile mit mir, und es fängt an ganz anders hell in mir zu werden. Es ist eine wahre

*) Ebendas. II. S. 45 flgd.

Wonne um das verſtehen Lernen und das Erleuchten einer dunklen Vorſtellung und endlich die Ruhe dieſer Vorſtellung ſelbſt. Da das Höchſte nicht zu hoch iſt für diejenige kleine Perſon, welche Dir ſchreibt, ſo kann ich dieſe ſtrenge Folge, da ſie mir ſo lebendig erklärt wird, und das von allem Subjectiven gleichſam entbundene Bild der Welt auch beſſer faſſen als den ſonnenklaren. Und wie ſtille macht ſie das Gemüth. Ja ich glaube wohl an den Himmel in Spinoza's Seele, deſſen Eins und Alles gewiß das alte Urgefühl iſt, das ſich nun auch in Schelling wieder zum Lichte drängt*)." Der „ſonnenklare" iſt Fichte's „ſonnenklarer Bericht über das Weſen der neueſten Philoſophie", der eben damals erſchien mit dem charakteriſtiſchen Zuſatz auf dem Titel: „ein Verſuch, den Leſer zum Verſtehen zu zwingen." Dieſes Wort, ganz Fichte in ſeiner Art, wird von Schelling und ſeiner Freundin ſehr witzig und treffend perſiflirt. „Wir haben für den ſonnenklaren ein Motto ausgefunden:

Zweifle an der Sonne Klarheit,
Zweifle an der Sterne Licht,
Leſer, nur an meiner Wahrheit
Und an Deiner Dummheit nicht!

Das Fundament des Einfalls iſt von Schelling, die letzte Zeile von mir. Schelling hat es Goethen mitgetheilt, der, ſehr darüber ergötzt, ſich gleich den ſonnenklaren geben ließ, um ſich auch ein paar Stunden von Fichten maltraitiren zu laſſen, wie er ſich ausgedrückt hat." „Ich bitte Dich," ſchreibt ſie kurz vorher über daſſelbe Buch und ſeinen Titel, „was iſt es doch, was Fichten treibt, ſeine Lehre den Leuten wie einen Wollſack vor die Füße zu ſchmeißen und wieder aufzufangen und nochmals hinzu-

*) Ebendaſelbſt. II. S. 98.

werfen? Es gehört unſägliche Geduld dazu, und am Ende zum Kuckuck, wenn ſie es nicht verſtehen, was liegt daran und wer kann ſie im Ernſte zwingen wollen! Ich habe mich ſehr darüber luſtig gemacht. Schelling hat nur ſo hineingeſehen. Aber ich habe es geleſen. Es iſt ein komiſcher Hang*)."

Dieß alles ſchreibt ſie dem Gatten nach Berlin, ſie berichtet über allerlei häusliche, poetiſche, literariſche Neuigkeiten, über Marie Stuart und die Jungfrau, über Fichte's Brief an Reinhold, die Aufführung des Jon u. ſ. f. Die Briefe gehen unausgeſetzt, der Ton, in dem ſie ſchreibt, iſt der ungeheuchelter herzlicher Freundſchaft. „Lebe wohl, mein beſter, lieber, guter, ſchöner Wilhelm," heißt es in einem Briefe aus den erſten Tagen nach ihrer Rückkehr, ſie bittet ihn wiederholt nach Jena zu kommen, nennt ihn ihren „allerholdeſten Freund" und äußert ein „reines Verlangen nach ſeiner Gegenwart**)." Es iſt die Zeit, wo ſie, wie ein weiblicher Gleichen, in zwei Verbindungen lebt: in einer Seelengemeinſchaft mit Schelling, die nächſter Gegenwart bedarf, in einer Ehe par distance, die als ſanft gepflegte Freundſchaft fortgeführt wird, mit Schlegel.

### 3. Scheidung und dritte Ehe.

Dieſer konnte oder wollte nicht kommen. Endlich ging zu einer verabredeten Zuſammenkunft Caroline nach Berlin (April 1802), Schelling reiſte nach, und bei dieſem Wiederſehen kam es zwiſchen den Gatten zunächſt über Geldverhältniſſe zu peinlichen Erörterungen, die brieflich geführt wurden. Auch muß während des Aufenthaltes in Berlin etwas vorgefallen ſein, was Schlegel berechtigen konnte zu erklären, er könne ſich, wenn er

*) Ebendaſelbſt. II. S. 97. S. 104.

**) Ebendaſelbſt. II. S. 76. S. 107.

wollte, von ſeinen Verpflichtungen gegen die Frau für losgeſprochen halten*). Hier endet der freundſchaftliche Verkehr innerhalb der Ehe. Beide kommen in dem Wunſch überein, das Band, das ſie nur noch dem Namen nach verknüpft, geſetzlich zu löſen. Der Entſchluß reift im Sommer 1802. Gemeinſchaftlich richten ſie an den Herzog die Bitte um Scheidung (Herbſt 1802): beide aus denſelben Gründen divergirender Lebenszwecke, getrennter Haushaltung, kinderloſer Ehe, freundſchaftlich gefaßter Uebereinkunft**).

In einem vertraulichen Bekenntniß, gerichtet an Julie Gotter, die Tochter ihrer Freundin, erklärt ſich Caroline offen über ihren Schritt. Sie habe Schlegel nie geliebt, er ſei ihr Freund geweſen und habe ſich als ſolcher redlich, oft edel bewieſen, er hätte immer nur ihr Freund bleiben ſollen; ihre Mutter habe die Heirath gewünſcht, jetzt habe ſie ihr Herz ganz von dieſer Verbindung abgewendet und, obwohl ſie zunächſt nicht an Scheidung gedacht habe, ſich dazu entſchloſſen. Sie könne ſich nicht anklagen, aber finde ſelbſt ihr Beiſpiel warnend. „Das Schickſal hat ſo ſeinen auserleſenſten Jammer über mich ergoſſen, daß wer mir zuſieht, nicht gelockt werden kann, ſich durch kühne willkürliche Handlungsweiſe auf unbekannten Boden zu wagen, ſondern Gott um Einfachheit des Geſchicks bitten muß.“ „Inſoweit Du Schlegel kennſt — glaubſt Du, daß er der Mann war, dem ſich meine Liebe unbedingt und in ihrem ganzen Umfange hingeben konnte? Unter andern Umſtänden hätte dieſes bei einmal getroffener Wahl nichts verändert, ſo wie ſie hier indeſſen nach und nach ſtattfanden, durfte es Einfluß über mich gewinnen, beſonders da Schlegel mich ſelbſt mehrmals an die unter uns beſte-

*) Ebendaſelbſt. II. S. 217.

**) Ebendaſelbſt. II. S. 228—30.

hende Freiheit durch Frivolitäten erinnerte, die, wenn ich auch nicht an der Fortdauer ſeiner Liebe zweifelte, mir doch mißfallen konnten und wenigſtens nicht dazu beitrugen, meine Neigung zu feſſeln*)." Als die Heirath mit Schlegel im Werke war, bald nach jener ſchlimmſten Epiſode im Leben Carolinens, warnte ſie Thereſe Forſter: „gieb Dich aus Liebe, aber nicht aus Ueberdruß, Spannung, Verzweiflung. Kannſt Du aber die Männer entbehren, ſo iſt es gut für Dich, bis Du wieder eine Bahn gefunden haſt. Schlegel konnte Dich retten, aber doch nicht führen kann er Dich**)?"

Während die Scheidungsſache betrieben wird, führt Schelling für Carolinen den Briefwechſel mit Schlegel; neben äſthetiſchen und literariſchen Angelegenheiten werden auch die zur Scheidung nöthigen Geſchäfte beſprochen, oft wie beiläufig, alles im freundſchaftlichſten Ton. „Was mich betrifft", ſchreibt Schelling naiv, „ſo dürfen Sie nur wollen, um ſich von der Aufrichtigkeit meiner Geſinnungen und meiner Anhänglichkeit an Sie zu überzeugen. Seien Sie nur immer offen gegen mich und ſehen Sie ein, daß alles, was auf Carolinen Beziehung hat, dieſelbe auch für mich hat, indem ich keinen Gedanken in mir habe, in dem ich mich als getrennt von ihr denken könnte. Dann ſehe ich nirgends eine Veranlaſſung unſerer Entzweiung***)." Freilich konnte er ſo nicht ſchreiben, wenn Schlegel den Verluſt ſeiner Frau als ein Unglück empfunden hätte.

Carolinens vertrautes Zuſammenleben mit Schelling, nachdem ſie bloß um ſeinetwillen ohne den Gatten nach Jena zurückgekehrt war, verlor den Schein der Unſchuld und gab der Welt,

*) Ebendaſelbſt. II. S. 236 flgd. (18. Febr. 1803.)

**) Ebendaſelbſt. I. S. 141.

***) Aus Schellings Leben. I. S. 405.

die ſich in das mütterliche Verhältniß nicht finden konnte, öffentlichen Anſtoß. Man redete darüber ungefähr ſo, wie Anſelm Feuerbach im Januar 1802 ſeinem Vater ſchreibt, der eine Auskunft über Schlegel gewünſcht hatte: „ſein häusliches Verhältniß iſt ſonderbar und auch nicht ſonderbar, je nachdem man die Beziehung nimmt. Seine Frau, eine ſehr gebildete und gelehrte Dame, lebt hier, er ſelbſt iſt gewöhnlich in Berlin und hält gegenwärtig den dortigen Herrn und Damen äſthetiſche Vorleſungen. Zuweilen macht er ſeiner „„Frau"" die Viſite. Unter „„Frau"" iſt aber hier nichts weiter zu verſtehen, als eine weibliche Perſon, deren Hand ein Geiſtlicher in Schlegels Hand gelegt hat, und die deſſen Namen führt. Die wirklichen Eherechte beſitzt und übt aus Profeſſor Schelling der Idealiſt, wie allgemein bekannt iſt*)."

Caroline hatte den Kreis der Selbſttäuſchungen durchlaufen; ſie meinte die Liebe zu Schelling und die Ehe mit Schlegel gut vereinigen zu können, ſie wollte jene mütterlich, dieſe freundſchaftlich halten und träumte ſich wirklich einige Zeit hindurch ſicher in dieſer Doppelempfindung. Je freundſchaftlicher ſie an Schlegel ſchreiben konnte mit warmer, in der That ungeheuchelter Theilnahme, um ſo unſchuldiger nahm ſie ſelbſt ihr Verhältniß zu Schelling, und je intimer dieſes Verhältniß ſich geſtaltete, um ſo lebhafter ſuchte ſie in den freundſchaftlichen Gefühlen für Schlegel das ausgleichende Gegengewicht. Die innere Unwahrheit, die in der Sache lag, machte den Zuſtand unerträglich. Jetzt ergriff ſie die Scheidung wie ein zugleich unſeliges und befreiendes Schickſal. Ihre erſte Stimmung war, ſich nie wieder zu verhei-

*) Anſelm Ritter v. Feuerbach's Leben und Wirken, aus ſeinen ungedruckten Briefen u. ſ. f. veröffentlicht von ſeinem Sohne Ludwig Feuerbach. Bd. I. S. 69 flgd.

rathen. Sie gehört zu jenen „problematiſchen Naturen," wie Goethe ſie nannte, in denen Natur, darum auch Leidenſchaft und Schickſal mächtiger ſind als der Wille mit ſeinen Abſichten und Vorſätzen, die deßhalb beim beſten Willen nicht beſtimmen können, wie ſie morgen empfinden werden. Solche Naturen haben kein Lebensprogramm oder machen es nur, um es zu ändern; ihre Lebensfahrt gleicht einer Phantaſiereiſe, die auch kein Programm duldet. Wer will bei ſolcher Gemüthsart vorherſagen, wo es ihm in der unbekannten Welt, in die er geht, am beſten gefallen wird? Und ſo begreift ſich auch, wie in allen ihren Lebenswandlungen und trotz aller ungewollten Schickſale dieſe problematiſchen Charaktere dennoch das Gefühl haben, ſich ſelbſt treu geblieben zu ſein.

Die Scheidung wurde ausgeſprochen und den 17. Mai 1803 vom Herzog beurkundet. Mit dieſem Termine endet Schellings Aufenthalt in Jena. Wenige Tage nachher geht er mit Carolinen zu ſeinen Eltern nach Murrhardt, wo damals ſein Vater Prälat war. Den 11. Juli ſchreibt er aus Cannſtadt an Hegel: „Deiner Freundſchaft wird es nicht gleichgültig ſein zu erfahren, daß ich ſeit kurzem mit meiner Freundin verheirathet bin." Die Trauung, von der Hand des Vaters vollzogen, hatte den 26. Juni ſtattgefunden. Die Neuvermählten wollten nach Italien reiſen und den Winter in Rom zubringen. Der Krieg trat auch dieſem Plan entgegen, und ſtatt nach Rom ging Schelling nach Würzburg.

---

# Siebentes Capitel.

## Conflicte in Jena. Deren Verlauf und Charakter.

### I.

### Die Kämpfe mit der Literaturzeitung.

#### 1. A. W. Schlegels „Abſchied."

In den eben erzählten perſönlichen Verhältniſſen Schellings lag nicht der einzige Grund, der ihm den Weggang von Jena wünſchenswerth und zuletzt nothwendig erſcheinen ließ. Es kam dazu, daß er ſich in ſeiner amtlichen Stellung nicht gefördert und, was noch ſchlimmer war, mit einigen ſeiner Amtsgenoſſen ſeit Jahren in Händel von zunehmender Widerwärtigkeit verwickelt ſah. Schon ſeine Urlaubsreiſe im Frühjahr 1800 hatte er in der Abſicht angetreten, Jena ganz zu verlaſſen.

Sehr bald nämlich hatte zwiſchen ihm und der jena'ſchen Literaturzeitung ein Streit begonnen, der von Mißhelligkeiten zu gehäſſigen Anfeindungen führte und am Ende in Injurienproceſſe und Pamphlete auslief. Es fehlte dem Streite nicht an allgemeinen Beweggründen, aber mit jedem Schritte drängte ſich der Charakter perſönlicher Erbitterung mehr in den Vordergrund, und es kam zuletzt ſo weit, daß Schellings erboſte und in ihren Ausdrücken allerdings maßloſe und übermüthige Polemik von Seiten der Zeitung mit tückiſchem Gift erwiedert wurde. Die

Herausgeber waren bekanntlich der Philologe J. Schütz und der Juriſt Hufeland, Freunde beide der kantiſchen Philoſophie, zu deren Verbreitung und öffentlichem Anſehen die Literaturzeitung in den erſten Jahren viel beitrug. Dieſes unbeſtreitbare Verdienſt wurde von Schütz ſo hoch angeſchlagen, daß er faſt die Hauptſache darüber vergaß, denn er war allen Ernſtes überzeugt, daß ſeine Zeitſchrift die kantiſche Philoſophie für die Welt gerettet habe; hätte ihr jene in den Jahren 1786 und 87 nicht ſo eifrig das Wort geredet, ſo wäre die Kritik der reinen Vernunft Maculatur geworden, Hartknoch ſelbſt habe es ihm geſagt*). Er urtheilte über Kant nicht wie ein Philoſoph, ſondern wie ein Verleger. Reinhold, mit den Herausgebern perſönlich befreundet, hatte die Zeitſchrift auf ſeiner Seite, ſelbſt noch der fichte'ſchen Philoſophie wurde, bevor der Atheismusſtreit ausbrach, ein gewiſſer Spielraum geſtattet. Schiller gehörte unter ihre Mitarbeiter und veröffentlichte hier ſeine Aufſätze über Klopſtock und Bürger; er gewann A. W. Schlegel für die Zeitung, der drei Jahre hindurch in allen Angelegenheiten der ſchönen Literatur ihr eigentlicher und bedeutender Stimmführer war.

Allmälig ſchieden ſich die Intereſſen. Die Literaturzeitung fühlte ſich in der großen Verbreitung, die ſie gefunden, behaglich und ſicher, ſie wollte den Beifall des Publicums nicht verlieren und ſcheute darum alles, was in ihrer Leſewelt Mißfallen erregte, jedes Bündniß namentlich mit anſtößigen Tendenzen, wodurch ihre Abonnentenzahl Abbruch leiden konnte, und ſo gerieth ſie aus Neigung und Politik in einen Schlendrian, den ſie in ſelbſtgefälliger Verblendung für den höhern Standpunct anſah. Die gefährlichen Neuerungen kamen durch Fichte und die Romantiker; jener gründete mit Niethammer das philoſophiſche Journal, die

*) Allgemeine jena'ſche Literaturzeitung. 1800. S. 474.

beiden Schlegel ſammelten ihre mit der Wiſſenſchaftslehre verbündeten Streitkräfte im Athenäum. Nikolai, der das Waſſer der Aufklärung ſeicht und bequem im Teich hatte und gegen die wilden Gewäſſer der Literatur, die ſeit Goethe hereingebrochen waren, immer tapfer die große Spritze aus ſeinem Teich füllte, war auch jetzt gleich bei der Hand und ſchrieb gegen das Athenäum eine elende Satyre in ſeiner bekannten Art: „Briefe Adelheids an Julie.“ Die Literaturzeitung wollte erſt den Klügſten ſpielen, dem Streite zuſehen und das Ende abwarten, was freilich jedem erlaubt iſt, nur keiner Literaturzeitung, indeſſen blieb ſie nicht ſo klug zu ſchweigen, ſondern rüſtete ihre Neutralität, die ſelbſt ſtumpf war, mit der ſtumpfeſten Waffe: ſie lobte jene Briefe Nikolai's. Auf dieſen Anlaß erklärte Schlegel öffentlich ſeinen „Abſchied von der allgemeinen Literaturzeitung“; die Erklärung, welche den Geiſt der Zeitſchrift wegwerfend behandelte, erſchien mit „Erläuterungen“ der Herausgeber den 13. December 1799 *).

### 2. Schellings „Bitte“ und Angriff.

Gleichzeitig und im Einverſtändniß mit Schlegel beginnt Schelling den Kampf mit der Literaturzeitung, die unmittelbar nach einander (den 3. und 4. October 1799) zwei Recenſionen ſeiner „Ideen“ gebracht hatte, die erſte, wie es hieß, von einem Mathematiker und Phyſiker, die zweite von einem Philoſophen; man meinte, dem naturphiloſophiſchen Buch am beſten dadurch gerecht zu werden, daß man es zweimal einſeitig beurtheilen ließ **). Die Recenſionen ſelbſt waren matt, trockene charakterloſe Auszüge der Schrift mit einigen eingeſtreuten ſtumpfen Gegenbemerkungen;

*) Intelligenzblatt der A. L. Z. 1799. Nr. 145. Vgl. Haym, die romantiſche Schule. S. 797 flgd.

**) Allg. Litztg. 1799. Nr. 316 u. 317.

ſie hatten nichts von einer wirkſamen und entſchloſſenen Polemik und konnten ohne weiteres unbeachtet bleiben.

Indeſſen für Schelling kam der Anlaß gelegen. Er richtet ſogleich (6. Oct.) eine „Bitte an die Herausgeber", worin er die Recenſenten mit der größten Geringſchätzung anſieht und erklärt, daß ſeine Schrift weder von einem bloßen Phyſiker noch von einem bloßen Philoſophen, ſondern nur von einem Manne, der beides in gleicher Energie ſei, richtig beurtheilt werden könne: er wünſche darum eine dritte Recenſion, die zu jener „Antitheſe" gleichſam die „Syntheſe" bilden ſolle und erbietet ſich ſelbſt ſie zu ſchreiben. Die Antwort war, daß Selbſtrecenſionen nicht erlaubt ſeien, doch möge Schelling einige Männer der ihm wünſchenswerthen Art vorſchlagen und den Herausgebern die Wahl überlaſſen. Ueber dieſen Punkt ſcheinen ſich die Parteien mündlich zu einigen. Schelling nennt Steffens, Schütz geht auf den Vorſchlag ein und läßt jenen, der die Recenſion ſehr gern ſchreiben möchte, durch Schelling ſelbſt dazu auffordern. Zugleich unterhandelt Schlegel mit dem andern Herausgeber in derſelben Abſicht und mit demſelben Erfolge. Hufeland aber nimmt Steffens erſt auf die Probe und legt ihm geſprächsweiſe die Frage vor, er ſei doch überzeugt, daß man in der Naturphiloſophie nicht über die kantiſche Kritik der Urtheilskraft hinausgehen könne? Und da Steffens, der wohl ſah, wo die Frage hinauswollte, verneinend antwortet, ſo läßt Hufeland das Geſpräch fallen, und von der Recenſion iſt nicht weiter die Rede. Dieſen Ausgang der Sache erfährt Schlegel von Steffens, Schelling von Schlegel, beide ſehen ſich durch die Herausgeber der Literaturzeitung getäuſcht, der eine durch Schütz, der andere durch Hufeland, und dadurch erbittert eröffnen ſie nun vor dem Publicum den Streit mit der Zeitſchrift. Schlegel ſchreibt ſeinen Abſagebrief, Schel-

ling verlangt den Abdruck seiner „Bitte", die mit der Antwort der Redactoren den 2. November 1799 erscheint*).

Auch die Verhandlung mit Steffens kam im weiteren Verlauf des Streites öffentlich zur Sprache. Der wirkliche und kleinliche Grund, warum die Herausgeber seine Recension hatten vermeiden wollen, lag in ihrer Ungunst gegen Schelling, für dessen Parteigänger sie Steffens ansahen; sie hätten ehrlicherweise das offen erklären sollen, aber sie versteckten sich hinter die elendeste Ausflucht: da Steffens Vorlesungen in Jena gehört, so sei er als Student zu betrachten, und sie seien durch die Statuten der Zeitschrift gehindert, Beiträge von Studenten aufzunehmen. Als ob jeder, der Vorlesungen hört, Student sein müsse! Steffens war Privatdocent in Kiel, selbst Schriftsteller, als solcher sogar in der Literaturzeitung schon beurtheilt, und in Jena nicht einmal immatriculirt. Da in dieser Sache Hufeland das Wort geführt hatte, so gab Steffens, gereizt und beleidigt, eine öffentliche Erklärung, die jener zwar erwiederte, aber in der Hauptsache nicht entkräften konnte. Das waren die Reizungen, deren wir oben gedachten**).

Hieraus entzündete sich die erbitterte Fehde. Es sollte ein vernichtender Schlag gegen die Literaturzeitung geführt werden; zu diesem gemeinsamen Angriff vereinigten sich Schlegel und Schelling. Steffens' Recension, von den Herausgebern der A. L. Z. erst zugelassen, dann aus Scheingründen nichtiger Art zurück-

*) Intelligenzblatt der A. L. Z. 1799. Nr. 142.

**) Steffens' Erklärung vom 2. Juli 1800 erscheint mit Hufelands Antwort den 19. Juli. Intelligenzblatt der A. L. Z. 1800. Nr. 104. Vgl. Steffens. Was ich erlebte. Bd. IV. S. 148—150. S. 251 flgd. Aus Schellings Leben. I. S. 302. S. 306—310. Vgl. oben Cap. IV. S. 69 flgd.

gewieſen, erſcheint an der Spitze der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik; unmittelbar nach ihr folgt, von Schelling unterzeichnet, ein „Anhang zu dem vorherſtehenden Aufſatz, betreffend zwei naturphiloſophiſche Recenſionen und die jena'ſche Literaturzeitung." Dies war der Angriff. Er beginnt mit der Entſtehung des Conflicts, mit dem Handel wegen der Recenſion und verbreitet ſich von hier aus über den Charakter der Zeitſchrift. Aus jenem Handel erkenne man „die Winkelzüge kleinlicher Menſchen"; die Nullität der Literaturzeitung ſei allen Einſichtsvollen bekannt, ſie ſei des Schickſals immer ſchlechter zu werden vollkommen würdig. Die Naturphiloſophie ſei ihres Sieges, ihrer umgeſtaltenden Wirkung auf die ganze geiſtige Welt, der Palingeneſie aller Wiſſenſchaften, welche durch ſie erfolgen werde, völlig gewiß; die allgemeine Literaturzeitung könne in ihrer Ohnmacht dieſem Zuge einer neuen Zeit nicht folgen, ſie ſetze demſelben einen furchtſamen und dreiſten Widerſtand entgegen und mache ſich zum Stimmführer aller regreſſiven Tendenzen. Ihr Geiſteszuſtand ſei aus dem Abſchiede Schlegels erkennbar, der angebliche Grundſatz ihrer Herausgeber ſei ebenſo erbärmlich als falſch, die Ausführung desſelben nicht bloß ſchlecht, ſondern auch untreu; man wolle bei dem Streit der Parteien den unparteiiſchen Dritten ſpielen, als ob dieſe Zeitung ein richterliches Tribunal ohne Appellation, ein geiſtiger Schöppenſtuhl wäre, der den Fall entſcheide nicht aus Gründen, ſondern aus Autorität: dieſe Unparteilichkeit ſei der falſche und anmaßende Grundſatz, den man vorgebe, aber nicht einmal befolge. Denn in der That handle man in der ſchlechteſten Weiſe parteiiſch. Man habe *für* die kantiſche Philoſophie ſo Partei genommen, daß man ſich zum lebenden Gypsabdruck des kantiſchen Buchſtabens, Kant ſelbſt zum dogmatiſchen Schulgötzen gemacht und dadurch einen nachbetenden Schulgeiſt, eine

philoſophiſche Lethargie erzeugt habe; andrerſeits habe man Partei genommen gegen das brown'ſche Syſtem, gegen die Schlegel, gegen die Naturphiloſophie; man habe Männer, wie Baader, Eſchenmayer, Ritter ignorirt, dagegen halte man es mit Nikolai, den man doch aus ehrlichem Kantianismus hätte bekämpfen müſſen, aber man fürchte ſelbſt den Abſchaum der Literatur, wenn er ſich nur bewegt. Es ſei endlich Zeit, daß die Langmuth aufhöre, welche die deutſche Leſewelt der unglaublichen Untauglichkeit, der unendlichen Abgeſchmacktheit dieſer Zeitſchrift, den ſchlechten Grundſätzen ihrer Pfleger und Beſorger bisher bewieſen. Alle beſſern Schriftſteller müßten gemeinſchaftliche Sache machen gegen dieſen faulen Fleck der Literatur, dieſe Herberge aller niedrigen Tendenzen und Leidenſchaften der literariſchen Welt.

In den Fluß dieſer Philippica miſchte ſich auch ein perſönlicher Ausfall gegen Schütz. Unter den Sünden der Literaturzeitung wurde erwähnt, daß einem ihrer ſchülerhaften Recenſenten geſtattet worden ſei, in der Beurtheilung anderer philoſophiſcher Schriften Seitenblicke auf Fichte zu werfen, was gegen die Statuten der Zeitſchrift verſtoße: „doch wer kann ſich darüber wundern, da Herr Schütz ſelbſt in ſeinen Vorleſungen, wie hier allgemein bekannt iſt, nicht nur durch Ausfälle gegen die neuſte Philoſophie, ſondern durch perſönliche Spöttereien über Fichte ſich für das drückende Gefühl zu erholen geſucht hat, das ihm die Nähe eines ſo überlegenen Geiſtes oft verurſacht haben mochte. Ich überwinde mich, dieſes niederzuſchreiben. Es iſt ein Unglück vieler Univerſitäten, daß durch das literariſche Invalidwerden ſonſt wohl angeſehener Lehrer zu jeder Zeit ſich eine Grundſuppe von Gemeinheit ſammelt, welche anzurühren ein unangenehmes Geſchäft iſt*)."

*) Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. 1800. I. Bd. I. Heft. Nr. II.

Der Wiederhall aus der Literaturzeitung ließ nicht auf ſich warten und kam, ſprichwörtlich zu reden, wie die Stimme aus dem Walde, in den man hineinſchreit. Schütz führte und unterſchrieb im Namen der Herausgeber die „Vertheidigung gegen Hr. Prof. Schellings ſehr unlautere Erläuterungen über die allgemeine Literaturzeitung", womit zwei Nummern des Intelligenzblattes gefüllt wurden. Hier ließ er alle in den oben erwähnten Angelegenheiten zwiſchen ihm und Schelling, zwiſchen ihm und Schlegel gewechſelten Briefe abdrucken. Auf Grund der ihn perſönlich betreffenden Stelle richtete er eine Injurienklage gegen Schelling, und da er in ſeiner Vertheidigung auch dieſen verunglimpft, der Lüge, Verläumdung, Schamloſigkeit u. ſ. f. geziehen hatte, ſo erhob Schelling ebenfalls eine Injurienklage gegen ihn. Das Reſultat war, daß beide zu Geldſtrafen verurtheilt wurden*).

Unterdeſſen war Schelling nach Bamberg gereiſt, noch bevor Schütz ſeine Replik zu Ende geführt. Eine Zeitlang ruhte die Fehde, dann kam ein Anlaß, der ſie von neuem und auf die ſchlimmſte Art weckte.

### 3. Die bamberger Theſen.

Unter dem Einfluß von Röſchlaub und Marcus hatte ſich in Bamberg die Naturphiloſophie der jungen Mediciner bemächtigt und, unentwickelt wie ſie war, die unreifen Köpfe vielfach verwirrt. Die naturphiloſophiſche Phraſe war hier zu einer lächerlichen und anmaßenden Mode geworden, die man beſonders bei

Ein Separatabdruck dieſer Polemik erſchien bei Gabler in Leipzig. Dorothea Veit will wiſſen, daß A. W. Schlegel den Aufſatz nicht bloß mitverfaßt, ſondern den größten Theil deſſelben geſchrieben habe.

*) Intelligenzblatt der A. L. Z. 1800. Nr. 57 u. 62. (30. April und 10. Mai.) Vgl. Aus Schellings Leben. I. S. 299 flgd.

Promotionen gern in den öffentlichen Streitsätzen zur Schau trug: z. B. „der Organismus steht unter dem Schema der krummen Linie", „das Blut ist ein fluctuirender Magnet", „die Empfängniß ist der große elektrische Schlag" u. s. f. Dabei erlaubte sich der unreife Uebermuth gegen anerkannte Männer der medicinischen Wissenschaft eine wegwerfende Sprache: in der einen These hieß es von Hufeland, daß die antagonistische Heilmethode nur in seinen selbstgenügsamen Träumereien Realität habe; in einer andern wurde von Reil gesagt, er sei in Plattheiten festgerannt. Es war in der Ordnung, dieses Unwesen öffentlich und ernsthaft zu rügen; auch durfte man darin eine Entartung der Naturphilosophie sehen, woran die letztere keineswegs ganz unschuldig war.

Eine so günstige Gelegenheit Schelling anzugreifen ließ man in Jena nicht ungenützt vorüber. Die Literaturzeitung brachte im April 1802 einen Aufsatz über bamberger medicinische Thesen, gesammelt aus vier verschiedenen Promotionen, damit alle Welt sich überzeuge, „welcher sittliche und wissenschaftliche Unfug auf dem Katheder der bamberger medicinischen Facultät getrieben werde", und welche Früchte „die Schelling-Röschlaub'sche Naturphilosophie" hervorbringe. Von zwei Doctoranden wurde hämisch gesagt: „sie zeigen sich als Anhänger der Erregungstheorie und der schelling'schen Naturphilosophie, aber doch als verständige und gesittete Menschen." Der Verfasser des Aufsatzes sollte nach Schütz ein norddeutscher Arzt, nach Schelling ein bamberger Sprachmeister sein; beides war gleich möglich, denn es gehörten gar keine Kenntnisse dazu, um eine solche Recension zu schreiben *).

Jetzt bestieg Schelling zum drittenmale sein Streitroß und rannte gegen einen Feind los, von dem er doch recht gut wußte, daß es weder ein Riese noch ein Castell, sondern eine alte

*) Allg. Litztg. 1802. Nr. 101.

Klappermühle oder eine „schlechte Herberge" war. Als Erwiederung erschien unter den Miscellen seiner „neuen Zeitschrift für speculative Physik" eine neue Charakteristik der jena'schen Literaturzeitung: „Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie." Hier wurde die frühere Polemik noch überboten und in der ungezügelten Grobheit das Aeußerste geleistet, er überstieg jedes Maß sowohl in der Selbstschätzung als in der Wegwerfung der Gegner und gerieth in die üble Art, die auch die Rolle der Polemik verdirbt: „er übertyrannte den Tyrannen." Man hätte ihm das Wort Hamlets rathen sollen: „ich bitte euch, vermeidet das!"

Von der Naturphilosophie heißt es, sie sei ein völlig neuer Weg, eine ganz andere Erkenntnißart, von deren Anschauung die Leute der Literaturzeitung nicht die mindeste Ahnung haben. „Hat doch auch der, welcher den Hanf pflanzt, und der Handwerker, welcher die Leinwand daraus bereitet, keine Kenntniß davon, daß sie fähig ist, das Gemälde des Meisters aufzunehmen, welches die Zierde und das Entzücken der Welt ist." Die Recension der bamberger Thesen in ihren beleidigenden Seitenblicken auf Schelling und Röschlaub wird als „ein literarisch ehrloses Machwerk" bezeichnet und die Nennung des Verfassers gefordert. Es sei leicht zu bestimmen, unter welche Menschenclasse derselbe gehöre: unter den Pöbel, der sich für das gebildete Publicum hält, unter die Foule, die in ihrer eingeborenen Bestialität die Ideen verachtet, das Genie, das sie erzeugt, das Talent, das sie darstellt. „Sagt man ihnen, daß sie in der gegenwärtigen Welt schon längst aufgehört haben zu sein, so glauben sie, daß man dies selbst gar nicht im Ernst meinen könne; versichert man ihnen, daß sie in allem Ernst zum Pöbel gerechnet werden, so ist ihnen dieß schlechterdings unbegreiflich; schwört man endlich, daß sie für nichts besser

als todte Hunde geachtet werden, ſo können ſie dies wiederum nicht als eine wahrhaftige Aeußerung, ſondern nur als ungeſittetes Betragen begreifen.“ Nach Griechenland verſetzt, würde dieſes Volk höchſtens zu den niedrigſten Sclaven- und Helotendienſten gebraucht werden können; dieſe eingefleiſchten und geſchworenen Barbaren ſeien keiner anderen Achtung fähig als für die homogene Rohheit*).

Selbſt Freund Schlegel, nachdem er den Aufſatz geleſen, war mit dieſer Art nicht einverſtanden und bemerkte brieflich gegen Schelling, daß einige Wendungen und Ausdrücke darin nicht ganz mit den Grundſätzen ſeiner Polemik übereinſtimmten. Und Schelling mußte ihm recht geben und ſuchte ſich damit zu entſchuldigen, daß er den Aufſatz ſehr eilig geſchrieben, dann abgereiſt ſei und die Politur Hegel anvertraut, dieſer aber ſie unterlaſſen habe**).

Seine Polemik hatte ihre Spitze ſelbſt abgebrochen, ſie wurde ſchwach ſchon durch die Ueberfülle, es war eigentlich nicht mehr polemiſiren, ſondern bramarbaſiren und poltern, welches trotz aller erfinderiſchen Phantaſie und trotz alles zornigen Pathos am Ende gegen den Urheber ſelbſt widerwärtig oder komiſch ausfällt. (Nicht unähnlich verhält es ſich in neuerer Zeit mit Schopenhauer, der ſich darin gefällt, Seiten lang von Grobheit, die keineswegs immer witzig iſt, zu ſprudeln und die Leſer ſo daran gewöhnt, daß er auf ſolche, die ſchimpfen und polemiſiren zu unterſcheiden wiſſen, bald den widerwärtigen Eindruck eines Bramarbas bald den erheiternden eines erboſten Polterers macht. Freilich

*) Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. 1802. I. Bd. 1. Heft. S. 161 und 62. S. 168. S. 175—178.

**) Aus Schellings Leben. I. S. 389. S. 396 flgd.

giebt es auch Leſer, denen er gerade durch das „Uebertyrannen“ gefällt, ich meine die Gallerie ſeines Publicums!).

### 4. Die Pamphlete.

Auf Schellings Ausfälle antwortete die Literaturzeitung nicht mehr hämiſch, ſondern heimtückiſch, und es gelang ihr, den verhaßten Gegner an der empfindlichſten Stelle ſo zu treffen, daß er ſtumm blieb. Unſere Leſer erinnern ſich der Vorfälle beim Tode der Auguſte Böhmer*), der kiſſinger Arzt hatte die Urſache des Todes auf Schellings Recepte geſchoben und darüber gelegentlich vor Perſonen geſprochen, unter denen ſich ein Feind Schellings, Profeſſor Berg aus Würzburg, befand. Jetzt erſchien ein anonymes Pamphlet: „Lob der allerneueſten Philoſophie“, worin die mediciniſchen Theſen eines bamberger Doctoranden, im naturphiloſophiſchen Jargon gehalten, mit plumper Ironie verſpottet und zuletzt der Wunſch ausgeſprochen wurde, der neue Doctor möge mit Röſchlaub und Schelling ein Triumvirat zur Vertreibung des Todes ſchließen: „nur verhüte der Himmel, daß ihn nicht der Unfall treffe, diejenigen, welche er idealiſch heilte, reell zu tödten, ein Unglück, das Schelling dem Einzigen zu Bocklet in Franken an M. B., wie böſe Leute ſagen, begegnete.“ Der ungenannte Druckort war Nürnberg und zwar dieſelbe Officin (Felsacker Söhne), wo einige Jahre vorher jenes nichtswürdige „Schreiben eines Vaters an ſeinen Sohn über den Fichte-Forberg'ſchen Atheismus“ erſchienen war**). Der ungenannte Verfaſſer war Berg in Würzburg.

Dieſes „Lob der allerneueſten Philoſophie“ enthielt das Gift, welches der jena'ſchen Literaturzeitung willkommen war, ſie brachte

*) S. voriges Cap. S. 95 flgd.

**) S. Band V dieſes Werks, II. Buch. Cap. IV. S. 277 flgd.

den 10. Auguſt 1802 eine Anzeige der Schrift*), bloß in der Abſicht, jenen Satz über Schelling zu wiederholen, ſicher, ihn tödtlich zu verletzen, und gedeckt durch einen feigen und doppelten Hinterhalt. Der Pamphletiſt hatte ja hinzugefügt: „wie böſe Leute ſagen", der Recenſent hatte ja nur angeführt, was ein Anderer geſchrieben, Schütz ſelbſt erklärte, nicht einmal dieſer Recenſent zu ſein. Indeſſen iſt es wahrſcheinlich, daß er den Artikel verfaßt, wenigſtens die Feder, die ihn ſchrieb, ſo gut als geführt hat. Im Intelligenzblatt der A. L. Z. erſchien nämlich (den 25. September) eine „Berichtigung", die nichts in der Sache änderte, ſondern ſich hinter „die böſen Leute" zurückzog, ſie erfolgte unmittelbar auf einen an Schütz gerichteten Drohbrief, der ihn der Ehrenſchändung beſchuldigte, und war unterſchrieben: „der Recenſent." Alſo war der Verfaſſer der Recenſion und der Berichtigung dieſelbe Perſon, und da Schütz höchſt wahrſcheinlich die letzte verfaßt hat, ſo liegt ebenſo nah die Vermuthung, daß er auch den Artikel geſchrieben.

Schelling vermochte es nicht, in dieſer Sache die Feder zu rühren. Nichts, ſchrieb er an Schlegel, könne ihn ſo weit bringen, den heiligen Namen zu entweihen; Schlegel möge ſich der Sache annehmen und für ihn in die Schranken treten**). Dieſer, über „die grenzenloſe Niederträchtigkeit und Infamie des Verfahrens" ſelbſt im höchſten Grade empört, fand ſich dazu bereit, und die zu ergreifenden Maßregeln wurden brieflich verabredet. Es iſt wunderlich zu leſen, wie in denſelben Briefen die Scheidung von der Mutter verhandelt und zugleich Schlegel für eine Sache in Anſpruch genommen wird, die er nur als Stiefvater der Tochter und als Freund deſſen, dem ſeine Frau gehören wollte, zu der

*) Allg. Litztg. 1802. Nr. 225.

**) Aus Schellings Leben. I. S. 386.

seinigen machen konnte. Er that es und gab von neuem einen psychologisch merkwürdigen Beweis, daß großmüthige Handlungen, die es wenigstens dem Effect nach sind, aus einem Mangel an richtiger, charaktervoller, tiefer Empfindung hervorgehen können. Er forderte von Schütz Genugthuung in einer Weise, die jener ohne die offenste Selbstvernichtung nicht gewähren konnte; es war der Drohbrief, dem jene „Berichtigung" folgte, die mehr höhnisch war als furchtsam.

Die Sache endete mit Pamphleten von beiden Seiten. Schlegel schrieb: „An das Publicum, Rüge wegen einer in der A. L. Z. begangenen Ehrenschändung." Es waren ärztliche Zeugnisse von Marcus und Röschlaub beigefügt, die das gegen Schelling verbreitete Gerücht für „völlige Verläumdung" erklärten. (Die Schrift wurde den 13. October 1802 in Jena verbreitet.) Schütz antwortete mit einem Gegenpamphlet, welches die giftigsten Anspielungen enthielt, die man bei den Privatverhältnissen, die wir kennen, zu gewärtigen und zu fürchten hatte, auch in der That fürchtete. Der langathmige Titel seiner Schrift hieß: „Species facti nebst Actenstücken zu beweisen, daß Herr Rath A. W. Schlegel, der Zeit in Berlin, mit einer Rüge, worin er der A. L. Z. eine begangene Ehrenschändung fälschlich aufbürdet, sich selbst beschimpft habe, nebst einem Anhang über das Benehmen des schelling'schen Obscurantismus."

Den Inhalt dieser Schrift berichtete Schelling den 31. Januar 1803 nach Berlin, er hatte ihn durch andere erfahren, weil er die Schrift selbst nicht lesen wollte. In seinem Nachlaße fand sich ein Exemplar derselben, worauf von seiner Hand die Worte stehen: „nicht gelesen, weil verfaßt von einem Ehrlosen." In seinem Briefwechsel mit Schlegel war sein letztes Wort über diese Angelegenheit ein Ausdruck maßloser Verachtung und eines

Haſſes, der ſchon in die Geberdenſprache übergeht, gegen Schütz *).

## II.

### Beurtheilung der Conflicte.

Dieſe häßlichen und trüben Händel würden wir gern der Vergeſſenheit überlaſſen haben, wenn ſie nicht ſowohl für die Zeitgeſchichte der Naturphiloſophie als für Schellings perſönliche Art und Haltung merkwürdig genug wären. In den bamberger Theſen zeigt ſich die Karikatur, die ſchon die Anfänge der Naturphiloſophie begleitet, eine Entartung und ein Verderben, dem nur durch die beſonnenſte Fortbildung, durch die ſchärfſte Selbſtdisciplin hätte Einhalt geſchehen können, und auf der anderen Seite erſcheint in dem wohlfeilen Spott über jene Theſen, der ſich einbildet, damit auch die Sache vernichtet zu haben, der Typus einer Urtheilsart, die ſich bis heute fortgepflanzt, ich meine die Stimmen ſolcher Leute, die von der Naturphiloſophie nichts kennen als die unreife und ſchülerhafte Phraſe, die ihre Ohren befremdet, und des großen Beifalls ſicher ſind, wenn ſie die ſchelling'ſche Lehre und das Unternehmen einer Naturphiloſophie überhaupt als leeres Poſſenſpiel verſchreien.

Was aber Schelling perſönlich betrifft, ſo iſt in jenen Händeln von ſeinem mächtigen und begründeten Selbſtgefühl auch die kleinliche, aus Selbſtliebe überaus reizbare, durch frühe Bewunderung verwöhnte Natur ſehr deutlich hervorgetreten, die ſich mit einer Vornehmheit giebt, als ob er, wie Schütz nicht übel ſagte, ein Philoſoph von Familie wäre, und doch leider nicht vornehm genug war, um über ein paar ganz unbedeutende Recenſionen

*) Ebendaſ. I. S. 253, 384, 397. S. 399—401, 405—418, 422 flgd. S. 428, 447—449.

und über das Bischen elenden Ruhm, das ihm die jena'sche Literaturzeitung nicht gönnen wollte, ruhig hinwegzusehen. Sein Leben in Jena ist erfüllt von Streitigkeiten. Das war auch bei Fichte der Fall. Solche Händel bleiben niemals rein sachlich; da sie zwischen Personen und Lebensinteressen geführt werden, mischt sich persönliche Erbitterung, gehässige Leidenschaft, widerwärtiger Klatsch in den Streit und trübt seinen Charakter. Das war bei Fichte, wie bei Schelling der Fall. Aber Fichte wußte seine Sache emporzuheben in eine reine Atmosphäre, wohin die giftigen Dünste nicht reichen, daher auch der letzte und bedeutendste seiner jena'schen Kämpfe einen großen, in der Nachwelt fortwirkenden Eindruck zurückläßt.

Nicht ebenso verhält es sich mit Schelling. Gewiß auch ihm war es um eine große Sache zu thun, die ihn erfüllte, der er Bahn brach, aber nicht weniger um seine Person und sein persönliches Ansehen. Er legte zu dem Werth seiner Leistung das ganze Gewicht seines Ehrgeizes, und so wuchs in seinen Augen das eigene Werk; er wollte den ganzen Ruhm einer vollen epochemachenden That, und da er die ersten Kränze gewonnen hatte, nahm er die übrigen gleichsam pränumerando. Er wog auch die Thaten, die er noch nicht vollbracht hatte, die Wirkungen, die noch ungeboren in der Zukunft lagen; sie erschienen ihm so sicher, als ob sie schon geschehen wären, so sicher verkündete er sie durch kühne Verheißungen. Er identificirte sich aus Selbstgefühl so sehr mit der Sache, die er begonnen, daß er „die Naturphilosophie" sagte, wenn er seine Person meinte. Darüber kam er aus dem Gleichgewicht, ich will nicht sagen aus Selbstüberschätzung, sondern durch Selbstvergrößerung; die Selbstüberschätzung täuscht sich über die Kraft der möglichen Leistung, die Selbstvergrößerung über das Maß und die Tragweite der vollbrachten.

Aber das Gleichgewicht wird immer wiederhergeſtellt. In dieſem Fall ſind es die mißgünſtigen Gegner, die für die Verkleinerung ſorgen, die nun der Andere als das ſchnödeſte Unrecht empfindet, welches vernichtend zu rächen, ihm als Ehrenſache erſcheint. Jetzt wird aus dem Streit, der um eines Objects willen anfing, ein perſönlicher Rachekrieg, in dem die Gegner nur noch darauf bedacht ſind, einander ſo viel Uebles als möglich anzuthun. Und das war nicht ohne Schellings Schuld der abſtoßende und widerwärtige Charakter, den ſeine Händel in Jena annahmen. Was an dieſem „Granit" roh war, kam hier zum Vorſchein, er fühlte das ſelbſt und wünſchte gelegentlich, was ſich komiſch genug anhört, in ſeiner Abweſenheit von Hegel polirt zu werden.

Im Rückblick auf dieſe Züge der jena'ſchen Zeit läßt ſich das Wort brauchen, das Caroline freilich anders meint, wenn ſie einer Freundin ſchreibt: „wie es in Jena ergangen iſt, wird Dir nicht unbekannt geblieben ſein, es ging ein finſterer Geiſt durch dieſes Haus."

# Achtes Capitel.

## Die Jahre in Würzburg.

(October 1803—April 1806.)

### I.

### Der neue Wirkungskreis.

#### 1. Der neubairiſche Staat.

Als Schelling mit dem Plan einer italieniſchen Reiſe Jena verließ, hatte er ſchon die Ausſicht auf einen neuen akademiſchen Wirkungskreis, den in ſeiner eigenthümlichen Art kennen zu lernen, wir etwas weiter ausholen müſſen.

Mit Karl Theodor war in Baiern die Pfalz-Sulzbach'ſche Linie dem alten Fürſtengeſchlechte gefolgt und im Jahr 1799 ausgeſtorben; der nächſte Erbe, mit dem die noch regierende Linie Pfalz-Zweibrücken auf den bairiſchen Thron kam, war Max Joſeph, der Neffe des letzten Kurfürſten, ſeit vier Jahren (nach dem unerwarteten Tode des Bruders) Herzog von Zweibrücken. Als zweitgeborener Prinz hatte er kaum Ausſicht auf die Erbfolge; als franzöſiſcher Obriſt in Straßburg, wo er das Regiment Zweibrücken commandirte, dachte er nicht, daß er beſtimmt ſei, Herzog, Kurfürſt, König zu werden. In Folge des Friedens von Lüneville hatte der Kurfürſt ſeine rheinpfälziſchen Beſitzungen an Frankreich verloren und nach dem Reichsdeputationshauptſchluß

(25. Febr. 1803) unter anderen Entschädigungen auch die fränkischen Bisthümer Würzburg und Bamberg erhalten. So war aus Baiern ein neuer Staat geworden, der unter einem neuen Herrscher nun auch innerlich umgestaltet und den andern deutschen Ländern als Musterstaat vorangehen sollte. An der Spitze der Staatsgeschäfte stand der Minister Montgelas, ein Mann von durchaus französischer Denkart und Bildung, nach dem Geiste des aufgeklärten Despotismus, wie ihn das achtzehnte Jahrhundert in Frankreich ausgeprägt und vorbildlich gemacht hatte, unter Karl Theodor aus Baiern vertrieben, am Hofe von Zweibrücken der geschmeidige Hofmann eines kleinen und bösen Tyrannen, jenes Karls II., dem sein Bruder Max Joseph gefolgt war, mit dem letzteren nach München zurückgekehrt und jetzt neben diesem gutmüthigen, zum Selbstherrscher wenig geschaffenen Fürsten der leitende Staatsmann*). Unter dem vorigen Fürsten hatten in Baiern die Jesuiten geherrscht, jetzt sollte die Aufklärung zur Geltung gebracht und in Neubaiern mit der Intelligenz Staat gemacht werden. Von den einzuführenden Reformen war daher die des Volksschulwesens eine der wichtigsten und ersten; die Schule sollte von der Kirche getrennt, als reine Staatsanstalt oder, wie man sich ausdrückte, „Polizeianstalt" angesehen, planmäßig abgestuft, einheitlich geleitet werden. Von der Kirche getrennt, sollte die Schule bis auf den Religionsunterricht auch von den Confessionen unabhängig sein, und die Regierung ließ in ihren öffentlichen Bekanntmachungen diesen confessionslosen Charakter der Schule mit Nachdruck hervortreten. Bei den Landesdirectionen wurden eigene Abtheilungen zur Leitung des Schulwesens errichtet, denen man in den neuen Provinzen gemischter Confession protestantische

*) Ueber Max Joseph und Montgelas zu vgl. K. H. Ritter von Lang, Memoiren Th. II. S. 143—160.

Räthe beiordnete. Das Schema der Erziehungsreform war fertig, alles geſchah von oben herunter, die Männer, in deren Hand die Ausführung lag, gingen mit dem Geiſte der Neuerung. Seit 1803 führte Montgelas auch die Finanzverwaltung der kurfürſtlichen Länder, das Unterrichtsweſen leitete der Geheimrath Zentner (einſt Docent an der juriſtiſchen Facultät zu Heidelberg), der kurfürſtliche Generallandescommiſſar für Franken war Graf Thürheim *).

## 2. Schellings Berufung.

Natürlich erſtreckte ſich das Intereſſe der Regierung auch auf die höheren Bildungsanſtalten, insbeſondere auf die neu erworbenen Univerſitäten, und hier galt es namentlich die altbiſchöfliche, wohldotirte, durch das berühmte Juliushoſpital ausgezeichnete Univerſität Würzburg zu erhalten, zu reorganiſiren, durch zeitgemäße Berufungen zu beleben. Unter den wiſſenſchaftlichen Autoritäten, von denen ſich Zentner und Thürheim berathen ließen, war auch Marcus in Bamberg, der Schellings Berufung ebenſo eifrig wünſchte als betrieb. Selbſt ohne dieſe Fürſprache mußte Schelling die Aufmerkſamkeit der leitenden Kreiſe in Baiern erregen, er war ſeit Oſtern 1803 ohne Amt, ſein Name berühmt, ſeine Kraft noch in der Jugendblüthe und Großes verſprechend, ſein Anſehen in Bamberg und Landshut gefeiert, dadurch in Franken und Baiern verbreitet. Montgelas, Zentner und Thürheim wollten die Berufung, nur der Kurfürſt, wie es heißt, durch ſeinen Leibarzt gegen Schelling geſtimmt, ſoll vorübergehende Bedenken gehabt haben. Aber ein anderer Umſtand verdunkelte ihm plötzlich die würzburger Ausſicht; denn auch Hufeland und Schütz hatten ihren Sinn auf Würzburg gerichtet und fanden in Mün-

*) Ebendaſ. II. S. 79, 88 flgd.

chen eine günſtige Aufnahme ihrer Wünſche, Hufeland namentlich ſtand als Juriſt in Anſehen bei Zentner, und Schütz galt ſchon wegen der Literaturzeitung, die er mitbrachte, für eine ſowohl der Regierung als der Univerſität vortheilhafte Erwerbung. Hufelands Mitberufung, der ſein Verhältniß zur Literaturzeitung aufgelöſt hatte, konnte ſich Schelling noch gefallen laſſen, aber ein Zuſammenleben mit Schütz war nach den jüngſten Vorfällen ſchlechthin undenkbar. Dieſer hatte Freunde in Würzburg, Schelling Gegner, die es ſofort mit jenem hielten und alles thaten, ihn zu gewinnen. Auf dieſe Weiſe wäre Schelling aus dem jena'ſchen Regen in die würzburger Traufe gekommen.

Marcus benachrichtigte ihn von allem. Die erſte Kunde von der Abſicht ſeiner Berufung erhält er noch in Jena. Der bamberger Freund ſchreibt ihm den 30. April 1803: „in der nächſten Woche erwarten wir den Grafen Thürheim als Landesdirectionspräſidenten für ganz Franken mit der Organiſation, welche am 22. in München ſchon unterzeichnet wurde. Ich habe Sie, lieber Freund, als Lehrer der Naturphiloſophie auf der Akademie in Würzburg in Vorſchlag gebracht. Ich habe dieſes als die einzige Bedingung gemacht, wie Würzburg als Univerſität gehoben werden könnte. Heute erhalte ich durch den Grafen von Thürheim die Nachricht, alle meine Vorſchläge ſowohl in Rückſicht auf Sachen als Perſonen ſeien ohne Einſchränkung vom Hofe gebilligt worden.“ Faſt ein Vierteljahr vergeht bis zur zweiten Nachricht: daß Montgelas und Zentner mit Schellings Berufung einverſtanden ſeien, aber auch Loder und Schütz die ihrige betreiben, und Thürheim darauf eingehe; zwölf Tage ſpäter heißt es, Schütz und Hufeland ſeien in Würzburg und unterhandlen hier perſönlich wegen ihrer Sache; und zwei Wochen nachher berichtet Marcus, daß von Würzburg aus ein ſehr vortheilhafter Ruf für Schütz

bereits beantragt, ihm aber persönlich gelungen sei, den Grafen Thürheim dagegen zu stimmen*).

Die Entscheidung lag in München. Um sie nach seinem Sinne zu lenken, wendet sich Schelling mit einem Schreiben, das wie eine freiwillige und vertrauliche Denkschrift abgefaßt war, unmittelbar an den Minister des Unterrichts, um diesem die Nachtheile auseinanderzusetzen, welche besonders die Berufung von Schütz und die Verpflanzung der Literaturzeitung nach Würzburg unfehlbar zur Folge haben müßten. „Ungern immer und nur mit Mühe würde man sich der längst gehegten Hoffnung entwöhnen, daß die bairischen Staaten ein neuer allgemeiner Vereinigungspunkt der Wissenschaften werden würden. Aber wenn nach Lodor nun sogar auch Schütz und Hufeland sich um Würzburg bewerben, so könnte das äußerste Resultat davon doch nur dieses sein, daß Jena sich reinigte und wieder für diejenigen offen bliebe, welche von reineren Absichten getrieben werden**)." Es war leicht zu sehen, was er meinte: wenn Schütz nach Würzburg kommt, gehe ich zurück nach Jena! Seine persönliche Anwesenheit in München (September 1803) führte die Sache zu der von ihm gewünschten Entscheidung. Er wurde als ordentlicher Professor der Naturphilosophie nach Würzburg berufen und erhielt den 20. September in Bamberg sein Anstellungsdecret; von hier aus meldet er den guten Erfolg in die Heimath, und daß man ihn in München mit Höflichkeiten überhäuft habe***).

Schütz' Berufung unterblieb; er fand die würzburger Trau-

*) Aus Schellings Leben. I. S. 456 flgd. S. 469—475. (Der letzte Br. ist vom 14. Aug. 1803.)

**) Ebendas. I. S. 476—481 (Schelling an den Minister Frh. v. Zentner.)

***) Ebendaselbst. I. S. 413.

ben ſauer und ſagte, er habe den Ruf ausgeſchlagen; bald darauf ging er mit der Literaturzeitung nach Halle. In Jena wurde unter dem alten Namen eine neue Zeitſchrift gegründet, deren Redaction Eichſtädt übernahm, und an der mitzuwirken Schelling durch Goethe ſelbſt eingeladen wurde; ſie trat mit dem 1. Januar 1804 in das Leben*).

Gleichzeitig mit Schelling kamen nach Würzburg Hufeland und Paulus von Jena, der Mediciner v. Hoven aus Würtemberg, ein Jahr ſpäter wurde Niethammer als Profeſſor der Theologie, Oberpfarrer und Conſiſtorialrath berufen. Der Landesdirection war ein proteſtantiſches Conſiſtorium beigeordnet, deſſen Mitglied auch Paulus wurde. In dem ehemaligen adligen Seminar hatten die drei Landsleute Paulus, Hoven und Schelling ihre Amtswohnungen und lebten ſo ganz nah beiſammen, aber, da die Frauen einander abgeneigt waren, ſo war ihr Verkehr trotz des gemeinſchaftlichen Dachs keineswegs intim.

Schelling und Paulus hatten ſich ſchon gegenſeitig entfremdet, die Standpunkte und Denkweiſen beider Männer rückten immer weiter auseinander, und da perſönliches Wohlwollen ſie auch nicht zuſammenhielt, ſo wurde die Stimmung auf beiden Seiten bald die unfreundlichſte. Die Art des Rationalismus, welche Paulus vertrat, erſchien dem Anderen als die äußerſte Geiſtesdürre, und der myſtiſche Charakter, den eben damals die ſchelling'ſche Lehre anzunehmen begann, galt bei Paulus für Obſcurantismus und Charlatanerie; er dachte über den Philoſophen Schelling ähnlich wie Schütz, Berg und andere Gegner dieſer Art und ſah ſcheel zu dem Ruhm des jüngeren Genoſſen in der Ueberzeugung, daß dieſer Ruhm ganz unverdient ſei. Da er bei der Natur ſeiner Denkart eine ſolche Ueberzeugung haben mußte, ſo darf man die

*) Ebendaſelbſt. II. S. 5 flgd.

natürliche Mißgunſt, die ſich dabei etwa miteinmiſchte, nicht zu hoch anſchlagen. Indeſſen finden wir ihn ſchon jetzt in einer gewiſſen heimlichen Betriebſamkeit gegen Schelling, aus Abneigung, vielleicht auch weil er die Kunſt unbemerkt Fäden zu ſpinnen nicht ungern übte. Als Schellings Berufung noch im Werk war, verſuchte er, an deſſen Stelle Eſchenmayer als Profeſſor der Naturphiloſophie nach Würzburg zu bringen; als einige Zeit ſpäter in Würzburg ein Gegengewicht gegen Schelling gewünſcht wurde, war es Paulus, der in dieſer Abſicht Unterhandlungen mit Fries in Jena anſpann. Schon im Frühjahr 1804 ſchreibt er, daß Schellings Credit im Sinken ſei, ſeine Lehrart den ſchlimmſten Einfluß auf die Studirenden, beſonders die Mediciner ausübe, Regierung und Univerſität einen Gegenphiloſophen für nöthig halten, daß man von München aus Bouterwek vorgeſchlagen, an den nicht mehr gedacht werde, und daß er ſelbſt einen Mann wie Fries am liebſten in Würzburg ſehen würde. Er beſpricht die Sache mit dem Grafen Thürheim und übergiebt dieſem ſchriftlich ſeinen auf Fries gerichteten Vorſchlag. „Ich habe viel mehr Wahrſcheinlichkeit, Sie bald den Unſrigen nennen zu dürfen, als nicht. Inzwiſchen bitte ich, ja nichts bekannt werden zu laſſen; Schelling würde natürlich Himmel und Erde dagegen bewegen.“ „Er hat in den Gegenden, wo Sie jetzt ſind, viel Bekannte; vertrauen Sie alſo was Sie wiſſen durchaus niemand an, es iſt nichts nöthig, als daß das Reich der Thorheit und Arroganz hier ein Ende nehme. Sollte man ihm denn nicht in ſeinen Quaſiconſtructionen ſolche Schnitzer gegen Phyſik, Chemie u. ſ. f. nachweiſen können, gegen welche ſich ebenſo wenig als gegen ein vitium grammaticale disputiren ließe? Der Einfluß, den dieſe Phantasmen auf das Studium der jungen Aerzte haben, iſt zu

tragiſch, daß man nicht bald genug der Taſchenſpielerei ein Ende machen kann*)."

Uebrigens wußte Schelling genau, wie Paulus gegen ihn geſinnt ſei und machinire. Schon vor der würzburger Zeit iſt in einem der jena'ſchen Briefe Carolinens vom „Schneider" die Rede, wobei bemerkt wird: „das iſt unſre Chiffre für Paulus." In ihrem letzten Briefe aus Würzburg iſt Paulus gemeint, wenn es heißt: „Shylock ſchachert rechts und links in Betreff ſeines Dienſtes." Und Schelling in einem ſeiner Briefe aus derſelben Zeit nennt ihn „den bekannten Satanas und Erbfeind ſeiner Philoſophie**)."

### 3. Akademiſche Lehrthätigkeit.

Schellings Wirkſamkeit auf dem würzburger Katheder begann mit dem Winterſemeſter 1803 und endete im Frühjahr 1806. Und was auch Paulus von ſeinem ſinkenden Credit und ſchlimmen Einfluß zu ſagen weiß, ſeine Vorleſungen waren unter den beſuchteſten der Univerſität, wurden ſelbſt von einer Reihe Profeſſoren gehört und erregten das Intereſſe aller akademiſchen Kreiſe. „Sie bilden das Geſpräch des Tages", ſchrieb Caroline den 4. Januar 1804 nach Gotha***).

Ein Uebelſtand freilich machte ſich bald fühlbar. Die altkatholiſche Univerſität Würzburg war für eine Lehraufgabe, wie die Schellings, bei weitem kein ſo urbares Gebiet als die alt-

*) J. Fr. Fries. Aus ſeinem handſchr. Nachl. dargeſtellt von Henke. S. 94 flgd. (Die letzten Br. ſind vom 9. u. 19. Aug. 1804.)

**) Caroline. II. S. 111 (an Schlegel den 12. Juni 1801). S. 301, 305 (an Schelling den 9. Mai 1806). Aus Schellings Leben. II. S. 79.

***) Caroline. II. S. 255.

proteſtantiſche Univerſität Jena, wo der Entwicklungsgang der Philoſophie ſich Bahn gemacht und ihm die ſeinige geebnet hatte, wo es auch mit der Vorbildung der Studirenden von Seiten der Schule her beſſer und gründlicher beſtellt war. Da er mit ſeinen Vorträgen philoſophiſche Uebungen verband, ſo hatte er gleich die beſte Gelegenheit, dieſen Mangel zu merken. „Der Geiſt der Studirenden", ſchreibt er nach dem erſten Semeſter an Hegel, „iſt noch weit von dem in Jena herrſchenden entfernt, und ſie finden die Philoſophie noch gewaltig unverſtändlich*)." Zwar hatten die Einflüſſe der kritiſchen Philoſophie auch Würzburg erreicht, ſich unter den Studirenden verbreitet und viel Begeiſterung erweckt; als der König von Preußen im Jahr 1792 die Stadt paſſirte, wurde er von den Studenten in feierlichem Aufzuge begrüßt, mit der Inſchrift auf ihren Schärpen: „Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken vereinigt durch Philoſophie!" Es iſt merkwürdig genug, daß in Jena und Würzburg, wo die kantiſche Philoſophie faſt gleichzeitig auftrat, ihre erſten energiſchen Vertreter aus dem Kloſter kamen: dort der Jeſuitenzögling und flüchtig gewordene Barnabit C. L. Reinhold, hier der Benedictinermönch Matern Reuß, den der vorletzte der regierenden Biſchöfe Franz Ludwig von Erthal ſogar mit einem Reiſeſtipendium nach Königsberg geſchickt hatte (1792), um noch gründlicher durch den Meiſter ſelbſt in die neue Lehre eingeführt zu werden. Während in Jena die kritiſche Philoſophie von Reinhold zu Fichte, von Fichte zu Schelling fortſchritt, in dem Jahrzehnt von 1788—1798, lehrte Reuß in Würzburg mit großem Erfolge, wenn die Zahl der Zuhörer den Erfolg mißt; nach ihm kam Metz, der neben Schelling und noch lange Zeit nach dieſem kantiſche Philoſophie vortrug. Indeſſen befand ſich die letztere

*) Aus Schellings Leben. II. S. 11.

in Würzburg, ähnlich wie der König von Preußen, nur auf der Durchreiſe, es fehlte viel, daß ſie in den Köpfen als ein fortwirkendes Bildungselement einheimiſch wurde, ſie war es nicht einmal in denen, die ſie lehrten, denn Reuß und Metz zuſammen waren noch lange kein Reinhold; es fehlte auf den Schulen an den pädagogiſchen Vorbedingungen und auf der Univerſität an der geiſtigen Tradition, die ſich zur Entwicklung der Philoſophie verhält, wie das Flußbett zum Strom, es fehlten die gleichartigen Coefficienten, ohne welche jede philoſophiſche Bildung in der Luft ſchwebt, noch dazu eine ſo ſchwierige und hochentwickelte, wie die kantiſche Lehre, und gar erſt die noch unfertigen, noch im Werden und in der Selbſtentwicklung begriffenen Lehren Fichtes und Schellings. In Würzburg war die kantiſche Philoſophie ein Gaſt, der vorüberging, in Jena war ſie zu Hauſe; hier war der erſte kantiſche Philoſoph aus dem Kloſter davongelaufen, dort war er im Kloſter geblieben und trug den Philoſophenmantel unter der Mönchskutte. Mit einem Worte: auf dem würzburger Katheder war und blieb die kantiſche Philoſophie ein exotiſches Gewächs, das, in ein fremdes Klima verpflanzt, eine Zeitlang künſtlich und treibhausartig gepflegt wurde, aber ſchwerlich ein mächtiges Wachsthum entfalten konnte.

Auf dieſem Katheder wollte Schelling ſein eben begonnenes, kaum in den Grundzügen entworfenes Identitätsſyſtem lehren, das aus Kant und Fichte hervorgegangen und über beide hinausgewachſen war. Dieſes Syſtem bildete den eigentlichen Stamm ſeiner würzburger Vorleſungen. Er las „über das Syſtem der geſammten Philoſophie und die Naturphiloſophie insbeſondere" und that, was er konnte, um den Stamm nicht bloß hinzupflanzen, ſondern vor dem Geiſte der Zuhörer aus ſeinen Wurzeln hervorwachſen zu laſſen. Er gab als einleitende Vorleſung eine

„Propädeutik der Philoſophie", die didaktiſch ſehr gut eingerichtet war und den kürzeſten Weg zum Ziele einſchlug. Es wurde gezeigt, wie die erſte und unterſte Stufe des Wiſſens in der Erfahrung beſtehe, wie es dann nothwendig werde, auf die Erfahrung zu reflectiren, wie die Philoſophie mit dieſem Reflexionsſtandpunkte zuſammenfalle und unter demſelben eine Reihe Stufen und Syſteme beſchreibe. Um die Möglichkeit der Erfahrung und Erfahrungswelt zu erklären, gebe es zwei Geſichtspunkte, der erſte und niedere richte ſich bloß auf die Natur der Dinge, der zweite und höhere auf die Natur des Erkennens und Vorſtellens: dort entſtehe die realiſtiſche, hier die idealiſtiſche Richtung. In jeder von beiden gebe es drei Stufen. Auf der realiſtiſchen Seite erkläre die erſte alles aus der körperlichen Natur der Dinge, die zweite aus dem Gegenſatz der körperlichen und geiſtigen Natur, die dritte aus der Einheit beider: ſo entſtehe der Materialismus, der Dualismus, die Identitätslehre; der Materialismus erſcheine in den atomiſtiſchen und hylozoiſtiſchen Syſtemen, der Dualismus in Descartes, die Einheitslehre in Spinoza. Die idealiſtiſche Richtung durchlaufe ebenfalls dieſe drei Stufen: ſie entwickle ihr atomiſtiſches Syſtem in Leibniz, ihr dualiſtiſches in Kant und Fichte, und erreiche ihr Ziel in einer dem Spinozismus entſprechenden Identitätslehre, welche den Idealismus und die Philoſophie überhaupt vollende: eine Vollendung, wozu er ſelbſt den Grund gelegt habe. Sein eigenes Syſtem gipfelt in der „Philoſophie der Kunſt." Die jena'ſchen Vorträge über die letztere wiederholt er zweimal in Würzburg (1804 und 1805*).

Im zweiten Winter las er vor hundertfünfzig Zuhörern über das Syſtem der Philoſophie. Unter den Zuhörern war einer, der

*) Sämmtl. Werke. Abth. I. Bd. V. S. 353—736. Bd. VI. S. 71—130. S. 131—576.

die Naturphiloſophie in dem urſprünglichen Geiſt der ſchelling'ſchen Lehre am weiteſten fördern und ihr bedeutendſter Repräſentant werden ſollte: Lorenz Oken, „ein trefflicher Menſch, eine reine Seele und von durchdringendem Geiſt", ſo bezeichnet ihn Schelling in einem ſeiner damaligen Briefe an Eſchenmayer*).

### 4. Schriften.

Indeſſen hatte Schelling in Würzburg nicht bloß ſein Syſtem, ſo weit es fertig war, zu lehren, ſondern das unfertige weiterzuführen und zu ergänzen. Die nächſte innerhalb der Naturphiloſophie gelegene Aufgabe war die längſt verſprochene „Organik", in ihrem höchſten Theil die Entwicklung oder, wie Schelling ſagte, Conſtruction des menſchlichen Organismus. Dieſen Theil der ſpeculativen Phyſik nannte er die ſpeculative Medicin und gründete in Abſicht auf die Löſung jener Aufgabe eine neue Zeitſchrift: „die Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft", deren Plan er ſchon 1804 gefaßt und Freunden mitgetheilt hatte**), deren Herausgabe, gemeinſchaftlich mit Marcus, er im folgenden Jahre begann. Die Vorrede iſt vom 5. Juli 1805. Wahrſcheinlich veranlaßte dieſes Unternehmen die erſte Entfremdung zwiſchen ihm und Röſchlaub, die bald durch Zwiſchenträgereien verſchlimmert wurde; Röſchlaub reiſte durch Würzburg ohne Schelling zu beſuchen, es kam zu gegenſeitigen ſehr gereizten Erklärungen, und mit der einſt ſo warmen und lebhaften Freundſchaft war es zu Ende. Röſchlaub wurde Schellings erbitterter Feind; nicht genug daß er in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Werke Brown's den ehemaligen ſo hoch bewunderten Freund feindſelig angriff, es ſcheint, daß er auch durch geheime Machinationen in München ihm

*) Aus Schellings Leben. II. S. 46.

**) Ebendaſ. II. S. 21—23.

zu ſchaden, ſeinen Eintritt in die Akademie zu hindern, ſeine politiſchen Geſinnungen zu verdächtigen ſuchte *).

Noch in Jena hatte Schelling von den „Ideen", ſeiner erſten naturphiloſophiſchen Schrift, eine neue Auflage beſorgt, jetzt ſollte daſſelbe geſchehen mit der „Weltſeele" dem zweiten ſeiner naturphiloſophiſchen Werke. Zwiſchen damals und jetzt lag das Identitätsſyſtem, welches den fortgeſchrittenen Geiſt der ſchelling'ſchen Lehre in die neuen Auflagen hineintrug. Es geſchah nicht durch Umbildung, ſondern durch Hinzufügung. In Betreff der Ideen gab Schelling die „Zuſätze", in Rückſicht auf die Weltſeele ſchrieb er die „Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der erſten Grundſätze der Naturphiloſophie an den Principien der Schwere und des Lichts." Es war ſeine letzte Arbeit in Würzburg. „Ich habe zu der Weltſeele", heißt es in ſeinem letzten Briefe aus Würzburg, „eine Abhandlung geſchrieben, die ich ſelbſt für das Beſte halte, was in langer Zeit aus meinem Geiſt in dieſer Art gefloſſen. Wenigſtens iſt es wieder recht aufrichtige und friſche Naturphiloſophie **)."

Auch neue Fragen traten hervor. Die erſte, angeregt durch eine Schrift Eſchenmayers, betraf das Verhältniß der ſchelling'ſchen Identitätslehre zur Religion; zu ihrer Löſung ſchrieb Schelling die Abhandlung „Philoſophie und Religion" (1804), das einzige für ſich beſtehende Werk der würzburger Zeit: dieſe Schrift legt den Grund zur theoſophiſchen Entwicklung ſeiner Lehre, ſie bildet das Mittelglied zwiſchen der vorhergehenden und folgenden

*) Ebendaſ. II. S. 66 flgd. S. 70 flgd. S. 82. (Röſchlaubs letzter Br. an Sch. iſt vom 29. Aug. 1805.)

**) Ebendaſ. II. S. 84. (Brief an Windiſchmann vom 17. April 1806.)

Periode, zwiſchen Jena und München, zwiſchen dem „Bruno“ und der Abhandlung über die menſchliche Freiheit.

Eine kleine vortreffliche Gelegenheitsſchrift fällt in den März 1804. Im Februar dieſes Jahres war Kant geſtorben. Schelling widmet ihm in der fränkiſchen Staats- und Gelehrtenzeitung einen Nachruf, der den Stil und die Bedeutung eines Monuments hat. Einfach und groß, wie der Gegenſtand, iſt die Würdigung, ohne den trübenden Affect der Tagesanſicht, unverblendeter als er ſelbſt in ſeiner philoſophiſchen Parteiſtellung gegen Kant war, unbefangen, wie die Stimme der Nachwelt. Das erſte Wort gilt dem ſiegreichen Kant: „obgleich im hohen Alter geſtorben, hat Kant ſich doch nicht überlebt“. Das letzte iſt der volle Ausdruck ſeiner nationalen Bedeutung: „in dem Andenken ſeiner Nation, der er durch Geiſt wie Gemüthsanlagen doch allein wahrhaft angehören kann, wird Kant ewig als eines der wenigen intellectuell und moraliſch großen Individuen leben, in denen der deutſche Geiſt ſich in ſeiner Totalität lebendig angeſchaut hat. Have sancta anima!“ Ein treffendes Wort erleuchtet Kants weltgeſchichtliche That und Größe: „er macht gerade die Grenze zweier Epochen in der Philoſophie, der einen, die er auf immer geendigt, der andern, die er mit weiſer Beſchränkung auf ſeinen bloß kritiſchen Zweck negativ vorbereitet hat. Unentſtellt von den groben Zügen, welche der Mißverſtand ſolcher, die unter dem Namen der Erläuterer und Anhänger Karikaturen von ihm und ſchlechte Gypsabdrücke waren, ſo wie von denen, welche die Wuth bitterer Gegner ihm andichtete, wird das Bild ſeines Geiſtes in ſeiner ganz abgeſchloſſenen Einzigkeit durch die ganze Zukunft der philoſophiſchen Welt ſtrahlen.“

# Neuntes Capitel.

(Fortſetzung.)

## Conflicte in Würzburg. Gegner und Freunde.

### II.

### Anfeindungen und Abwehr.

#### 1. Der kirchliche Katholicismus.

Die würzburger Verhältniſſe blieben nicht ſo ungetrübt, als ſie Schelling bei ſeinem Eintritt erſchienen. Er hatte bei ſeiner Berufung das Verſprechen gegeben, ſich der Polemik zu enthalten, aber in ſeiner Wirkſamkeit ſelbſt lag etwas, das die Gegner nicht ruhen ließ.

Daß von dem kirchlichen Katholicismus ganz in ſeiner Nähe der erſte Widerſtand ausging, war zu erwarten und konnte, wie die Verhältniſſe geſtaltet waren, nicht anders ſein. Das theologiſche Seminar gehörte dem Biſchof, die theologiſche Facultät als Theil der Univerſität dem Staat, ſie war durch die Umgeſtaltung der letzteren in eine „Section der für die Bildung des religiöſen Volkslehrers erforderlichen Kenntniſſe“ verwandelt worden, und ſchon dieſe Benennung zeigt, daß man nicht recht wußte, was für ein Ding dieſe Facultät ſein ſollte, bei der proteſtantiſche Philoſophen und Rationaliſten den künftigen Clerus ausbilden halfen. Der Biſchof hütete die Grenze zwiſchen Seminar und Univerſität und verbot ſeinen Seminariſten den Beſuch gewiſſer Vorleſungen, insbeſondere bei Schelling und Paulus.

## 2. Der aufgeklärte Katholicismus.

Anders als der kirchliche Katholicismus, der nur die Einflüsse einer ihm fremdartigen und inadäquaten Wirksamkeit von seinem Gebiete ausschloß, zeigte sich der aufgeklärte und regierungsfreundliche, der einen Theil der Tagesmeinung leitete und sich für die zeitgemäße, neubairische Philosophie ansah. Die Schulreformen und Studienpläne, welche die öffentliche Erziehung in lauter Fächer und Sectionen gebracht hatten, waren nach dem Geschmack dieser Aufklärung und wurden in der Tagespresse als Werke der Weisheit gepriesen, es war zum Theil die eigene Weisheit der Aufgeklärten, die mit im Rathe saß, wo jene Schulreformen gemacht wurden. Sie sprachen viel und gern von gemeinnütziger Bildung, praktischer Lebensweisheit, Moral, und warnten die Welt vor Jesuitismus, Obscurantismus, Mysticismus, Systemsucht u. s. f. Daher unterschieden sie auch ganz anders als der Bischof von Würzburg, der keinen Unterschied machte, zwischen Paulus und Schelling, sie erkannten in jenem ihren Geistesgenossen und Freund, in diesem ihren Widersacher, und nahmen ihn bald zur Zielscheibe ihrer Angriffe. In der That vereinigte Schelling in seiner Lehre und Person lauter Züge, welche die neubairische Aufklärung feindlich ansah: ein System, das Alleingültigkeit beanspruchte, diesen Anspruch schroff und ausschließend hinstellte, in einer Sprache redete, die das Gegentheil der Gemeinverständlichkeit war, in seiner Denkweise anfing mystisch zu werden, Materialismus und Mystik mischte, für die Moral nichts übrig behielt, dieselbe vielmehr vornehm abthat, — und dazu des Philosophen persönliche Art, die gar nicht gemacht war, den schroffen Ausdruck der Lehre zu mildern, sondern lieber das Schwert „göttlicher Grobheit" noch mit in die Wagschaale

warf! Dieſer Schelling war nicht bloß ein Dorn in den Augen ſeiner bairiſchen Gegner, ſondern ein ganzer Dornſtrauch, der nicht einmal in Baiern gewachſen. In ihm hatte man Myſticismus und Materialismus, Obſcurantismus und Atheismus in Einem, ein dunkles Gemiſch widerſprechender Denkweiſen, ein Gewebe von Poeſie und Metaphyſik, mit einem Wort einen Typus der Sophiſtik und gemeinverderblicher Philoſophie zu bekämpfen. Es fehlte der Polemik auch nicht an einem Organ in der Tagespreſſe. Was kurz vorher die jena'ſche allgemeine Literaturzeitung gegen Schelling geleiſtet hatte, that jetzt die oberdeutſche allgemeine Literaturzeitung in München. Dazu kamen Angriffe in beſonderen Schriften, und hier machten ſich namentlich zwei Gegner bemerkbar, die theils jeder für ſich theils vereinigt den Krieg gegen Schelling führten, der eine mehr ſatyriſch, der andere mehr mit ſanftem und ſentimentalem Unwillen: Cajetan Weiller und Jacob Salat, jener Rector, dieſer Profeſſor am Lyceum zu München. Salat war um die Moral beſorgt, um der Moral willen lobte er Kant, Fichte, Jacobi, und entſetzte ſich über Schelling, ſein drittes Wort hieß „würdig", er redete als ein Würdiger würdig über Würdiges; er ſchrieb „über den Geiſt der Philoſophie mit kritiſchen Blicken u. ſ. f." (1803), „über den Geiſt der Verbeſſerung im Gegenſatz mit dem Geiſt der Zerſtörung mit beſonderer Hinſicht auf gewiſſe Zeichen der Zeit" (1805); zerſtörend fand er den Cölibat in der Kirche, die Sophiſtik und den Mangel der Moral in der Philoſophie; als Hauptſophiſt aber galt ihm Schelling, der Myſtik und Materialismus, Poeſie und Metaphyſik vermenge und darüber alle ächte Moral, Religion und Philoſophie preisgebe. Direct gegen Schelling ſchrieb Salat „die Philoſophie mit Obſcuranten und Sophiſten im Kampfe", Weiller ſeine „Anleitung zur freien Anſicht der Philoſophie" (1804).

### 3. Franz Berg.

Der bedeutendſte unter dieſen Gegnern Schellings lebte in Würzburg ſelbſt: ich meine den Profeſſor der Kirchengeſchichte Franz Berg, uns ſchon bekannt als der ungenannte Verfaſſer jenes boshaften Pamphlets, welches die jena'ſche Literaturzeitung zu ihrem letzten Ausbruch benutzt hatte. Der Mann war nicht ohne Scharfſinn, nicht ohne Einfluß und Anſehen, aber ohne allen Charakter, er hatte es in der Aufklärung ſo weit gebracht, ohne jede ernſthafte Ueberzeugung zu ſein, und es wurde ihm daher leicht, ſich in der Nähe des kirchlichen Katholicismus zu halten. Daß ein philoſophiſches Syſtem mit der Macht der Ueberzeugung auftrat und wirkte, erregte ſeinen Neid; auch der Skepticismus war in ihm eine Waffe der Mißgunſt. Als zweiundzwanzigjähriger Seminariſt hatte er im deutſchen Merkur die von Wieland aufgeworfene, pſychologiſch intereſſante Frage beantwortet: „ob man ein Heuchler ſein könne, ohne es ſelbſt zu wiſſen?" Er fand überall „unſchuldige Heuchelei", weil unſere Vorſtellungen, alſo auch unſere Verſtellungen nothwendige Folgen unſerer Organiſation, Nervenſchwingungen ſeien, bei denen keine Freiheit, alſo auch keine Schuld ſtattfinde*). Er war im Jahr 1776 ein vollkommener Materialiſt nach Art de la Mettrie's oder Holbach's, er wurde im folgenden Jahre Prieſter, acht Jahre ſpäter Profeſſor der Theologie, und blieb ſtets „ein rechtſchaffener Philoſoph" nach der Art, die er in ſeinen Aufzeichnungen ſchildert: „ein rechtſchaffener Philoſoph weiß ſich nach allem Aberglauben zu richten und doch insgeheim denſelben zu verlachen; er iſt Bürger der ganzen Welt, nur insgeheim muß er den Aberglauben untergraben." Als der Fürſtbiſchof von dem angehenden Pro-

*) Deutſcher Merkur 1776. S. 237—49.

feſſor der Theologie eine Denkſchrift über die Folgen der Denkfreiheit verlangte (1785), brachte er in ſeiner Abhandlung folgendes Ergebniß zu Stande: der Staat habe kein Recht, die Denkfreiheit d. h. die Mittheilung der Ideen zu verbieten, aber der Gelehrte müſſe ſo klug ſein, dieſes Recht nicht zu brauchen und in Fragen des öffentlichen Wohls „ſeine Zweifel ſo verkleiſtern, daß ſie nur dem Denker ins Auge fallen können. Es kommt hier nur auf glückliche Wendungen, feine Einkleidungen an, die wohl demjenigen, der Verſtand genug hat, durchſichtig, dem übrigen Haufen aber verſchleiert ſind.“ Kurz geſagt: der Staat dürfe dem Gelehrten ein Recht nicht nehmen, welches dieſer nicht brauchen dürfe! So ſegelte der rechtſchaffene Philoſoph glücklich zwiſchen Scylla und Charybdis hindurch. Einige Jahre ſpäter wurde die Frage concret. Der Fürſtbiſchof wollte ein Gutachten über die kantiſche Religionslehre (1793), Berg gab es, und obwohl es nicht als ſolches bekannt iſt, läßt ſich doch ſein Inhalt aus einer Rede erkennen, die Berg fünf Jahre ſpäter (1798) bei einem öffentlichen akademiſchen Anlaß über das gleiche Thema hielt: er beſchuldigte die kantiſche Philoſophie und deren Anhänger des Atheismus. Im nächſten Jahr wurde dieſelbe Frage praktiſch. Der letzte Fürſtbiſchof Georg Karl von Fechenbach hatte Kant's Streit der Facultäten geleſen und daraus die gefährliche Stellung der kritiſchen Philoſophie gegenüber der poſitiven Religion erkannt; er forderte jetzt von Berg ein amtliches Gutachten, ob eine ſolche Philoſophie öffentlich gelehrt werden dürfe? Berg kannte das Geheimniß der unſchuldigen Heuchelei und fand daraus die Löſung. Seine Meinung war: die Univerſität bedürfe der Philoſophie, dieſe der Freiheit; nun ſei die kantiſche Philoſophie mit der poſitiven Religion in Wahrheit unvereinbar, dürfe aber nur ſo gelehrt werden, daß ſie den Schein der Uebereinſtimmung zeige,

daher müſſe der akademiſche Lehrer, bevor ihm das Katheder geſtattet werde, ſich ſchriftlich darüber ausweiſen, daß er die Kunſt beſitze, alle nachtheiligen Schlüſſe fern zu halten*).

Aber er gab nicht bloß Gutachten über Kant und deſſen Lehre, ſondern ſelbſt ein Syſtem, worin er zu Ende führen wollte, was Kant begonnen, und berichtigen, was jener verfehlt habe. Auf Prometheus-Kant müſſe ein Epimetheus folgen, der die deutſche Philoſophie in die richtige Bahn führe, und Berg meinte von ſich, er ſei dieſer Mann. Er bildete ſich im Stillen ein eigenes Syſtem, das unter dem Namen „Epikritik" im Jahre 1805 erſchien. Hier ſollte das Erkenntnißproblem endgültig gelöſt ſein. Gegen den Dogmatismus hielt er es mit dem kritiſchen Standpunkt, aber er faßte ihn anthropologiſch im Gegenſatze zu Kant und den Transſcendentalphiloſophen und kam von hier aus der Richtung entgegen, die Fries ergriff und zur Geltung brachte. Als das einzig mögliche Realprincip nahm er den Willen: „denken wollen" ſei der Grund der Erkenntniß, „denkend wollen" der des ſittlichen Handelns. Uebrigens blieb das Ganze ein unentwickelter Verſuch, der über den Skepticismus nicht hinaus kam und keine größere Beachtung verdiente, als er bei den Zeitgenoſſen fand. Auch den religiöſen Vorſtellungen verhalf Berg keineswegs zu einer beſſeren Realität als Kant, während er doch that, als ob er bei dieſem die Wirklichkeit der Glaubensobjecte vermiſſe, und ſehr bedenklich über das Verhältniß der kantiſchen Lehre zur Religion ſprach. In der That ſtand es mit dieſem Punkt in der „Epikritik" weit ſchlim-

*) Franz Berg, geiſtl. Rath und Prof. der Kirchengeſchichte an der Univerſität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteriſtik des katholiſchen Deutſchlands, zunächſt des Fürſtbisthums Würzburg im Zeitalter der Aufklärung. Von J. B. Schwab. (Würzburg 1869.) Vgl. S. 39 bis 42. S. 113—115. S. 381—387.

mer als in der kantiſchen Kritik. Bei Kant galten die religiöſen Ideen als moraliſche Nothwendigkeiten, bei Berg als anthropologiſche Projecte, bedingt durch den jeweiligen Culturzuſtand. Als der Kanonicus Mayer ihm (brieflich) ſeine Bedenken darüber äußerte, antwortete Berg: „für Unſterblichkeit und Gottes Daſein habe ich gethan, was möglich war*)."

Eben als er ſein Syſtem fertig hatte, kam Schelling nach Würzburg, und Berg ſah in ihm nicht bloß einen Gegner ſeiner philoſophiſchen Anſichten vor ſich, ſondern als Originalphiloſoph, der er ſein wollte, zugleich den Rivalen ſeines philoſophiſchen Ruhms, der ſchon einen gewaltigen Sprung voraus hatte: die Anerkennung der Welt. Um ſo energiſcher mußte er ihn bekämpfen. Auch in der Form wollte er mit ihm wetteifern; Schelling hatte ſoeben ſeinen „Bruno" herausgegeben, jetzt ſchrieb Berg ein Geſpräch gegen Schelling: „Sextus oder über die abſolute Erkenntniß von Schelling" (1804). Die Unterredung führen Sextus und Plotin, der Skeptiker und der Myſtiker, jener iſt Berg, dieſer Schelling oder einer ſeiner Anhänger, der ſo redet, wie der Verfaſſer des Dialogs ihn reden läßt. Nirgends iſt der Sieg leichter, als wenn man ſich ſeinen Gegner ſelbſt zurecht macht. Sextus-Berg ſiegt auf wohlfeile Art. Nachdem er dem Andern gezeigt hat, daß die ſchelling'ſche Lehre voller Widerſprüche, daß ihre Säulen: die abſolute Erkenntniß, das unendliche Denken, die intellectuelle Anſchauung, nichts als phantaſtiſche Truggeſtalten ſeien und in groben Trugſchlüſſen beſtehen, behält er triumphirend das letzte Wort**).

*) Ebendaſelbſt. II. S. 434.

**) Man merkt an Berg noch den Scholaſtiker aus der Schule der „obscuri viri." Er meint das Fundament der ſchelling'ſchen Lehre zu ſtürzen, indem er einen ſillogiſtiſchen Schulſchnitzer darin entdeckt haben will:

Die Studenten nahmen in falſcher Weiſe für Schelling Partei und ſuchten Berg durch eine läppiſche Satyre, die ſie an das akademiſche Brett anſchlugen, öffentlich zu verhöhnen. Jetzt wollten die Gegner Schelling verdächtigen, als ob er dieſe Demonſtration veranlaßt habe. Seine Lehre ſelbſt gegen Berg zu vertheidigen, hielt Schelling für unnöthig und überließ dieſes Geſchäft anderen; es wurde am gründlichſten beſorgt durch den Pfarrer Götz in Absberg, der eine beſondere Schrift gegen den würzburger Sextus ſchrieb: „Antiſextus oder über die abſolute Erkenntniß von Schelling" (1807.)

### 4. Die oberdeutſche Literaturzeitung und der Studienplan.

In der münchener Literaturzeitung wurde der kleine Krieg gegen Schelling unabläſſig fortgeführt, und wo es nur möglich war, bekam er einen Nadelſtich. „Die neuſte Identitätslehre," hieß es an einer Stelle, „iſt bekanntlich nichts anderes als eine ungemeine Vollendung der ehemaligen gemeinen Roſenkreuzerei und Kabbaliſtik." Bei Gelegenheit eines Aufſatzes „über Wiſſenſchaft" freut ſich die Redaction im voraus über die Wirkung und bemerkt: „dieſer Artikel werde hoffentlich eine idealiſtiſche Pulvertonne in die Luft ſprengen." In einer Erklärung „über Herrn Schelling", welche die letzte ſein ſoll, wird ſogar aus einem ungenannten Privatbriefe ein furioſer Guß über ihn ausgeſchüttet: „ſo ausſchließend, anmaßend, bannſüchtig, verfinſternd, myſtiſche Dunkelheit haſchend, den Namen Gottes und

einen Schluß der erſten Figur mit verneinendem Unterſatz, wonach man beweiſen kann, daß die Menſchen nicht zweifüſſig ſind, weil es die Gänſe ſind. Aehnlich wolle Schelling die Unendlichkeit des Denkens aus der Endlichkeit der Objecte beweiſen. Sextus u. ſ. f. S. 14.

den Titel der Religion zur Deckung des Egoismus heuchlerisch verdrehend war kaum ein Pfaffe, als der Vernunftoberprieſter Schelling, dabei Lama (deſſen Excremente gläubige Schüler küſſen) und Gott zugleich*)." Man erkennt in dieſem Geſchrei die Stimmen wieder, die im Lager der neubairiſchen Aufklärung gegen Schelling an der Tagesordnung waren.

Am Ende machten die fortgeſetzten Angriffe Eindruck nach oben und fanden hier eine ſehr willkommene Verſtärkung. Schon die Abſicht einen Gegenphiloſophen zu berufen war ein Zeichen wachſender Mißſtimmung, aber man ging weiter und gab in dem „kurpfalzbairiſchen Studienplan für Mittelſchulen" eine Verordnung, den philoſophiſchen Unterricht betreffend, worin Punkt für Punkt der Lehrer gemahnt wurde, ſich vor einer Richtung zu hüten, unter der unverkennbar Schellings Lehre gemeint war. Als Lehrbuch für den philoſophiſchen Schulunterricht wurde eine gegen Schelling gerichtete Schrift, jene von Weiller verfaßte „Anleitung zur Anſicht der freien Philoſophie" vorgeſchrieben. Den Studienplan hatte Wismayr, ein Freund und Geſinnungsgenoſſe Weillers, entworfen und die Regierung gebilligt. Alle gegen Schelling geläufigen Gemeinplätze von dem Gegenſatz der Schulphiloſophie und Lebensweisheit, von der Verſtandesgrübelei und Erkenntnißſucht u. ſ. f. hatten hier Eingang gefunden in ein officielles Schriftſtück und trugen den Stempel der öffentlichen Autorität. Natürlich war die oberdeutſche Literaturzeitung über dieſen Studienplan und beſonders über die weiſen Verordnungen, die den philoſophiſchen Unterricht betrafen, voll ihres Lobes**).

---

*) Oberdeutſche Allg. Literaturztg. 1805. Nr. 28, 44, 74.

**) Ebendaſelbſt. 1805. Nr. 20 (v. 14. Febr.).

## 5. Der Verweis.

Offenbar hatte ſich jetzt die Regierung in den Streit gemiſcht und Partei gegen Schelling genommen. Es war dem letztern nicht zu verdenken, wenn er nicht länger ruhig blieb, die Regierung um eine Erklärung bat, damit er wiſſe, woran er ſei, und mit der Pflicht der Vertheidigung auch das Recht der Polemik für ſich in Anſpruch nahm. Aber er überſchritt ſeine Grenze und richtete unter dem 26. September 1804 an das Curatorium der Univerſität ein Schreiben, worin er in ſehr beſtimmten und drohenden Ausdrücken der Regierung den Krieg ankündigte, wie ein Staat dem andern. „Ich mache daher", ſo ſchloß er, „Ew. Excellenz die Anzeige, daß vom gegenwärtigen Augenblicke an der Zuſtand der Ruhe, den ich beobachtet habe, aufgehoben iſt, und daß ich der mir von Gott verliehenen Kraft mich bedienen werde, meiner Sache Recht zu verſchaffen und dieſe förmlich organiſirten Angriffspläne auf ſie zu vernichten. Ich werde nie die meiner Regierung ſchuldige Achtung aus den Augen ſetzen, aber jede in das Wiſſenſchaftliche eingreifende Aeußerung, wenn auch ein Collegium dieſelbe publicirt, unterliegt dem Inhalte nach der in jenem Gebiet gebräuchlichen Beurtheilungsart, wo bekanntlich nur geiſtige Ueberlegenheit, nicht äußere Macht entſcheidet. Ich werde daher ſowohl die Individuen, welche die Ideen in dem oben erwähnten Paſſus angegeben haben, als dieſe Ideen ſelbſt, ſo weit ſie gegen meine Sache angehen, in ihrer ganzen Blöße mit aller nur möglichen Klarheit darſtellen. Ich werde den ganzen jetzigen Zuſtand der intellectuellen Cultur in Baiern, ſo weit er durch diejenigen Schriftſteller repräſentirt wird, die jetzt das große Wort führen, von ſeinen erſten Anfängen her ableiten und jenes unverkennbare Syſtem, auch die Angelegenheiten des menſchlichen

Geiſtes gleichſam an Stelle der Vorſehung leiten zu wollen, auf ſeine erſten weltbekannten Grundlagen zurückführen *)."

Graf Thürheim brachte das Schreiben vor den Kurfürſten. Jetzt kam, was zu erwarten war, der derbſte Verweis in einer demüthigenden Form. Es wird dem Briefſteller „höchſtdero Mißfallen über die von ihm bewieſene Arroganz, welche einen überzeugenden Beweis liefere, wie wenig die ſpeculative Philoſophie den Menſchen vernünftiger und ſittlicher mache, zu erkennen gegeben und derſelbe auf das landesfürſtliche Edict über Preßfreiheit, wo eine beſcheidene Freimüthigkeit, Erforſchung nützlicher Wahrheiten geſchätzt, ſo wie Inurbanität und Zügelloſigkeiten leidenſchaftlicher Schriftſteller in die Schranken geſetzlicher Ordnung zurückgewieſen werden, aufmerkſam gemacht **)."

Nach der Art ſeines Schreibens an das Curatorium mußte Schelling auf einen ſolchen Verweis unmittelbar ſeine Entlaſſung fordern. Er that es nicht, ſondern blieb, nahm die Rüge hin, enthielt ſich jeder Polemik, die als ein Angriff gegen die Regierung erſcheinen konnte, und unterließ ſelbſt die Schrift, die er wenige Tage vorher noch hatte ſchreiben wollen: „Darſtellung der Secte, welche der Philoſophie in Baiern entgegenarbeitet ***)." Nachdem die oberdeutſche Zeitung über den Studienplan nicht ohne polemiſche Seitenblicke auf Schelling triumphirt hatte, gab dieſer im Intelligenzblatt der jena'ſchen Literaturzeitung eine Erklärung „an das Publicum", worin er das Treiben der münchener Zeitſchrift gegen ihn charakteriſirt: „die fanatiſche neuerdings

*) Aus Schellings Leben. II. S. 30—35.

**) Ebendaſ. II. S. 36 flgd. (Das kurfürſtl. Reſcript iſt vom 29. Oct. 1804, die Ausfertigung an Schelling vom 7. November.)

***) Ebendaſ. II. S. 36. (Br. an Windiſchmann vom 24. Oct. 1804.)

beispiellose Verfolgungswuth, die wissentliche Lüge, die gänzliche Abwesenheit alles guten Geschmacks, die jesuitische Dialektik und Kapuzinadenberedsamkeit dieser obscurirenden Aufklärlinge." Aber wie soll man den Schluß seiner Erklärung ansehen? Ist das Ironie oder mit gebückter Haltung gute Miene zu bösem Spiel? Er sagt der Regierung die schmeichelhaftesten Dinge. „Der Keim einer neuen Schöpfung, den die ewig preiswürdige Regierung Baierns in das südliche Deutschland geworfen hat, wird aufblühen und tausendfältige Frucht tragen trotz eurer Gegenwirkungen. Sie wird auch diese offene und freie Erklärung, welche aus der lautersten Absicht und der reinsten Huldigung für den großen Geist ihrer Werke geflossen ist, nicht ungütig aufnehmen, noch an dem, der so lange geschwiegen, als polemische Sucht betrachten, daß er das Nöthigste zur Rettung seiner Ehre gethan hat. Ja die erhabene Universitätscuratel selbst, unter deren Augen diese Pflanzstätte der Wissenschaft glücklich blüht, wird Beschuldigungen von Gräueln (wie Benutzung akademischer Studentenorden durch einen öffentlichen Lehrer, ein Mitglied der akademischen Behörde) nicht gleichgültig übersehen. Ein Wort hierüber in meinem Namen zu sagen, halte ich unter der Würde meines Charakters. Hiegegen läßt mir die Ehre das einzige Mittel offen: die unterthänigste Anzeige jener Verunglimpfung bei meiner Regierung zu machen, welche bei jeder Gelegenheit die Ehre ihrer Staatsdiener geschützt hat, deren erster nie verletzter Grundsatz Gerechtigkeit ist, und die noch keine billige Genugthuung versagte, am wenigsten demjenigen sie versagen wird, der einzig im Vertrauen auf die ihm zugesagte Ruhe und Schutz diesen Pfad betreten hat, der von so vielen Dornen besät war*)."

*) Intelligenzblatt der jena'schen A. L. Z. 1805. Nr. 48. S. 418 bis 422.

Der Verweis, wie man ſieht, hatte gewirkt. Eingeſchüchtert ſuchte Schelling der Regierung gegenüber den Rückzug. Aber nachdem er gegen ſie ein halbes Jahr vorher eine ſo entſchiedene und drohende Sprache geredet und ſie keineswegs mit Unrecht beſchuldigt hatte, daß ſie Partei gegen ihn genommen, ſo hätte er jetzt in ſeinen Lobpreiſungen etwas weniger verſchwenderiſch ſein ſollen. Auch durfte er nicht thun, als ob er jetzt erſt über ſeine Gegner Beſchwerde führen werde, da er es bereits verſucht und nichts ausgerichtet hatte. Der Fall des Verweiſes erinnert an Fichte, die Vergleichung iſt nahe gelegt und für Schelling ungünſtig. Denn man muß geſtehen, daß Fichte in einer ähnlichen Lage, die ſchwieriger war, zwar auch nicht correct und vorwurfsfrei, aber doch weit männlicher und offener gehandelt hat.

Schellings Erklärung „an das Publicum" war noch dazu unklug, da ſie unter der Vorausſetzung gemacht war, daß von den Vorgängen zwiſchen ihm und der Regierung keine Kunde nach außen dringen könne. Dieſe Annahme war falſch. Man wußte, was ſich zugetragen, und ſeine Gegner konnten ihn empfindlicher treffen als je. Gegen Ende des Jahres 1805 brachte „der Freimüthige" eine Nachricht aus Würzburg, worin dem Publicum erzählt wurde, was für ein Schreiben Schelling an die Regierung gerichtet, was für eine Antwort er empfangen, wie „er ſeit dieſem Donnerſchlage eine Zeit lang bei Seite gekrochen", und ſeine letzte Erklärung, ſoweit ſie die Regierung betreffe, nichts ſei als „ſchmeichelnde Angſt."

## III.

### Der ſchelling'ſche Kreis.

Während auf ſolche Art Schelling und ſeine Sache von den Gegnern außerhalb der Mauern angefochten wurde, brachen auch

im Innern der beginnenden Schule die erſten Gegenſätze hervor. Eſchenmayer war mit dem Einwurfe aufgetreten, daß aus der Verfaſſung der ſchelling'ſchen Lehre Religion und Freiheit nicht erklärt werden könne, daß zu deren Anerkennung die Philoſophie gleichſam über ſich ſelbſt hinaus- und zur „Nichtphiloſophie" übergehen müſſe, er hatte damit dem jacobi'ſchen Standpunkt innerhalb der naturphiloſophiſchen Schule Luft gemacht und die Veranlaſſung gegeben, daß Schelling ſeine Abhandlung über „Philoſophie und Religion" ſchrieb. Dieſe Schrift hatte zur Folge, daß dicht in ſeiner Nähe einer ſeiner bisherigen Anhänger, ſein Landsmann und College J. J. Wagner, der, von ihm empfohlen, als Profeſſor der Philoſophie nach Würzburg gekommen war, ſich polemiſch von ihm losſagte. Gleichaltrig mit Schelling, von der Aufgabe und Richtung der Naturphiloſophie eigenartig erfaßt, hatte er in ſeinen erſten Schriften „über die Natur der Dinge", die „Theorie der Wärme und des Lichts" (1802), und über „das Lebensprincip" (1803) den Weg Schellings genommen, ohne den Meiſter zu verleugnen und ohne deſſen Fußtapfen ſchülerhaft nachzutreten*). Seitdem nun Schelling anfing zu pla-

*) Er war den 21. Januar 1775 in Ulm geboren, hatte zuerſt (Oſtern 1795 — 96) in Jena, die beiden folgenden Jahre in Göttingen ſtudirt und bei einem Ferienbeſuch in Jena (Herbſt 1797) Fichte's nähere Bekanntſchaft gemacht, der ihm anbot, Hauslehrer ſeines Sohnes zu werden, obgleich derſelbe noch keine zwei Jahre alt war und noch keine zwei Worte ſprechen konnte. Als er ſich eben auf den Weg machen wollte, um dieſe pädagogiſche Miſſion zu übernehmen, erhielt er von Fichte, der ſich inzwiſchen die Sache beſſer überlegt hatte, einen Abſagebrief. Dennoch ging er für die nächſten Monate nach Jena (April — Juli 1798). Statt Hauslehrer bei Fichte wurde er Secretär bei einem Kaufmann und Redacteur einer Handelszeitung in Nürnberg (Herbſt 1798

tonisiren und „das Absolute" gleichsetzte dem „absoluten Erkennen", fand Wagner, daß die Lehre ihren Schwerpunkt verloren habe, haltungslos geworden und zurückgefallen sei in den fichte'schen Idealismus, den sie vollende, aber keineswegs überwinde. Was Schelling später so oft gegen Hegel gesagt hat, daß die Lehre desselben unvermögend sei, das Reale zu fassen, daß sie kein Organ habe, um aus der Idee in die Wirklichkeit zu kommen, erklärte damals Wagner gegen ihn. Der Versuch, aus dem Absoluten, aus göttlichen Ideen die Welt entstehen zu lassen, sei von Grund aus verfehlt, das Problem nichtig, die Lösung un-

---

bis Herbst 1801). Von einer Beschreibung Salzburgs entzückt, ließ er sich im Nov. 1801 dort nieder, verheirathet, ohne Anstellung, Aussichten und Vermögen. Er befreundete sich mit Vierthaler und Schallhammer und wurde Mitarbeiter der salzburger Literaturzeitung und der Annalen. Hier ergriff ihn Schellings neue Lehre und er schrieb seine ersten philosophischen Schriften, erfüllt von einem wissenschaftlichen Kraftgefühl und Ehrgeize, die der Empfindungsweise Schelling's wenig nachgaben. In seiner Bewunderung des letzteren, den es als „zweiten Plato" und dessen Bruno er als Meisterwerk preist, fühlt er sich mit: „anch' io sono pittore!" (Vergl. J. J. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe. Von Dr. Phil. Ludw. Adam und Dr. Aug. Koelle. Ulm. 1849. S. 207, 208, 210.)

Wagner, der schon in Salzburg angefangen hatte, mit Erfolg philosophische Vorlesungen zu halten, wünschte bairischer Professor zu werden und bot sich der Regierung an. Schelling, um seine Meinung gefragt, empfahl ihn als brauchbar. So wurde er außerordentlicher Professor in Würzburg (Decemb. 1803). Daß Schelling aus freien Stücken sich Wagner zum Collegen ausgebeten habe, ist nicht richtig. Wagner äußert sich so in einem seiner Briefe (s. oben S. 216), und Rabus erzählt es nach (J. J. Wagners Leben, Lehre und Bedeutung. Von Dr. L. Rabus. 1862. S. 8 flgd.) — Vgl. dagegen: Aus Schellings Leben. II. S. 12.

möglich, die Faſſung vermeſſen, das Abſolute ſei nicht zu erkennen, ſondern nur anzuerkennen. Ein ſolches Unternehmen falle ſchon der Conception nach unter den Standpunkt Fichte's und gehöre in die nachfichte'ſche Philoſophie nur, ſofern dieſelbe nicht fortſchreite, ſondern zurückgehe. So verhalte es ſich mit Schelling. Dieſer rückläufige Charakter ſeiner Lehre ſei aus der Schrift über Philoſophie und Religion vollkommen einleuchtend; daher müſſe die Philoſophie von Schelling ablenken, wenn ſie weiter kommen wolle, und an die Stelle der falſchen Identitätslehre die wahre ſetzen. Dieſe Aufgabe nimmt Wagner für ſich in Anſpruch und erklärt ſich darüber im ausgeſprochenſten Gegenſatz gegen Schelling ſowohl in der Einleitung zu ſeinem „Syſtem der Idealphiloſophie", welches gut machen ſoll, was Schelling in ſeinem Syſtem des transſcendentalen Idealismus ſchlecht gemacht habe, als in dem Eröffnungsprogramm ſeiner Wintervorleſungen „über das Weſen der Philoſophie*)." Beide Schriften fallen in das Jahr 1804. Aus dem Ton, den Wagner anſchlägt, merkt man, daß er gegen Schelling auch perſönlich aufgeregt iſt, und aus einigen brieflichen Aeußerungen des letzteren geht hervor, daß dieſer den Umgang mit Wagner nicht mochte. Er ſah vornehm auf ihn herab und mag ihn demgemäß behandelt haben. Die Perſon war ihm zuwider, die Polemik nahm er als etwas Geringfügiges und hielt deren Beweggründe für die niedrigſten. „Unſer Bekannter, der ſalzburger Wagner", ſchreibt er ſchon den 4. März 1804 an Hegel, „iſt ein wahrer Klotz, ein Muſterbild von Polyphem und mir phyſiſch und moraliſch nicht ſehr angenehm." Und in einem Briefe an Windiſchmann vom 16. September heißt

*) Syſtem der Idealphiloſophie von J. J. Wagner. Einleitung. Vom Abſoluten und ſeiner Erkenntniß. S. XXIV—XXVI. XXVII flgd. XXXIX. XLI. LXI flgd.

es: „haben Sie Wagners Idealphiloſophie geleſen? Seine angenommene gegneriſche Rolle iſt der Nothſchrei um Zuhörer und Brod.“ Ich werde höchſtens in den Jahrbüchern etwas über ihn fallen laſſen*).“ Er that es nicht und äußerte ſelbſt, daß er von Wagner nicht ſprechen wollte, um ihn nicht berühmt zu machen**).

Die oberdeutſche Literaturzeitung lobte Wagner wegen ſeiner Polemik gegen Schelling, aber ſie fand auch, daß dieſer Gegenſatz weniger in dem Buche ſelbſt enthalten ſei, als in der Einleitung zur Schau getragen werde, und deßhalb an ſeinem öffentlichen, lauten, animoſen Abfall von Schelling wohl andere weniger reine Gründe mehr Antheil haben dürften, als das Intereſſe der Wahrheit und Philoſophie***).

Im Verhältniß zu Schelling erſcheint als Wagners Widerſpiel G. M. Klein, der damals Rector des Gymnaſiums in Würzburg und Schellings Anhänger und Freund in der Weiſe

---

*) Aus Schellings Leben. II. S. 12, S. 29. Vgl. J. J. Wagner. Lebensnachrichten und Briefe von Adam und Koelle. S. 217 bis 222. Aus Wagners Briefen: „Schelling hat mich im erſten Augenblick etwas vornehm aufgenommen“ (23. Dec. 1803). „Mein Verhältniß mit Schelling kam bis zur höchſten Spannung“ (20. Febr. 1804). „Zwiſchen Schelling und mir entbrennt jetzt der glühendſte Wettſtreit auf dem Katheder.“ „Zwiſchen Schelling und mir iſt ein inneres Verhältniß abſolut unmöglich, denn er iſt ganz Wiſſenſchaft und weiter gar nichts als, was damit ſich verbindet, Ehrgeiz und Eitelkeit. Aus Ehrgeiz und Eitelkeit, beide unterworfen der Wiſſenſchaft, conſtruirſt Du Dir den ganzen Menſchen ſehr richtig.“ (18. März 1804). „Zwiſchen mir und Schelling iſt alſo auch literariſch jacta alea und es gilt jetzt Leben oder Tod.“ (11. Mai 1804.)

**) Ebendaſ. S. 226. (Br. Wagners vom 14. April 1807.)

***) Oberdeutſche A. L. Z. 1805. Nr. 45 (13. April.)

des völligen Schülers war. Er gab im Jahr 1805 „Beiträge zum Studium der Philosophie als der Wissenschaft des All" heraus, von denen Schelling selbst richtig und schonend bemerkt, daß sie ziemlich treu nach seinen Vorlesungen abgefaßt und vielleicht nur zu desultorisch geschrieben seien. Paulus wollte den Meister im Schüler treffen und die „Beiträge" in der hallischen Literaturzeitung „herunterreißen", wie sich Schelling ausdrückt*).

Gleich in der ersten Zeit machte Schelling die Bekanntschaft eines jungen und bedeutenden würzburger Künstlers, der eben damals den goethe'schen Preis erhielt und für den sich Goethe selbst lebhaft interessirte: es war der Bildhauer und Maler Martin Wagner**), der bald darauf nach Paris und Rom ging und sich zehn Jahre später durch die Erwerbung der äginetischen Bildwerke und des barberini'schen Faun, die er im Auftrage des Kronprinzen Ludwig besorgte, um die münchener Kunstsammlungen im höchsten Grade verdient machte. Seinen Bericht über die äginetischen Sculpturen gab Schelling mit „kunstgeschichtlichen Anmerkungen" heraus (1817)***). Die Freundschaft mit diesem Künstler, der größtentheils in Rom lebte, blieb ungetrübt und wurde, wie man aus Schellings Briefen sieht, mit der Zeit vertraut und herzlich.

Am lebhaftesten aber verkehrte er während der würzburger Jahre mit Joseph Windischmann, der in seiner Nähe zu Aschaffenburg lebte. Er war in demselben Jahre als Schelling geboren (den 21. August 1775), hatte das Studium der Medicin in seiner Vaterstadt Mainz begonnen, in Würzburg und Wien

*) Aus Schellings Leben. II. S. 78 flgd.

**) Ebendaselbst. II. S. 7. (Br. Goethes vom 29. Nov. 1803.) Vgl. Caroline II. S. 256.

***) Sämmtl. Werke Abth. I. Bd. IX. S. 110—206.

fortgesetzt und nach der Rückkehr in seine Heimath sich mit philosophischen und geschichtlichen Studien beschäftigt. Da nach dem Frieden von Lüneville das linke Rheinufer an Frankreich gefallen war, nahm der letzte Kurfürst von Mainz Karl Theodor Dalberg seine Residenz in Aschaffenburg, wohin auch die mainzer Universität verlegt wurde; der Kurfürst ernannte Windischmann zu seinem Leibarzt (1802) und im folgenden Jahr zum Professor der Philosophie und Geschichte in Aschaffenburg. Die Annäherung an Schelling geschah schon früher. Windischmanns erste Schrift „Versuch über die Medicin nebst einer Abhandlung über die sogenannte Heilkraft der Natur", in demselben Jahre als Schellings „Ideen" erschienen (1797), bot dem letzteren in der Anerkennung des brown'schen Systems einen Berührungspunkt. Er hatte die Schrift schon durch Hufeland kennen gelernt, als Windischmann sie ihm zuschickte. In seiner Antwort begrüßt er in dem Verfasser einen Geistesgenossen, den er zur Mitarbeiterschaft an seiner naturphilosophischen Zeitschrift einladet, und mit dem er gemeinschaftlich fortzuschreiten wünscht. Seit dem Frühjahr 1801 stehen beide in freundschaftlichem Briefwechsel*).

In der neuen Zeitschrift für speculative Physik veröffentlicht Windischmann seine „Grundzüge zu einer Darstellung des Begriffs der Physik" (1802), er widmet Schelling seine Uebersetzung des platonischen Timäus als „der ersten ächten Urkunde wahrer Physik bei den Griechen" und läßt in demselben Jahre seine „Ideen zur Physik" erscheinen (1804). Bei Gelegenheit seines Dankes für die Zueignung des Timäus macht Schelling eine Bemerkung, die über die Aechtheit und Unächtheit platonischer Schriften mit jener Willkür verfügt, die sich in seiner Richtung fortpflanzte und namentlich bei Ast hervortrat: er will den Timäus nicht

*) Aus Schellings Leben. I. S. 326.

für platoniſch, ſondern für ein ſpäteres chriſtliches Machwerk halten, das den Verluſt des ächten erſetzen ſollte, wenn es ihn nicht veranlaßt habe*)!

Wäre Windiſchmann nicht eine ſo weiche, zur Verehrung geneigte Natur geweſen, die voller Bewunderung zu Schelling emporſah, ſo hätten ſeine „Ideen zur Phyſik" um einer Stelle willen, die Schelling mißfiel, leicht einen Bruch herbeigeführt. Die Spannung dauerte faſt ein Jahr (Sommer 1804 — Sommer 1805), während deſſen gereizte Briefe wechſeln, von Windiſchmanns Seite im Tone ſchmerzlicher Kränkung, von der Schellings in der ſchroffſten, um das Gefühl des Anderen unbekümmerten Härte, die verletzen will. Es wird geradezu widerlich, mit welchem grauſamen Nachdruck er ſeine Ueberlegenheit dem nachgiebigen Windiſchmann, der ſie ſo freiwillig und demüthig anerkennt, immer wieder von neuem einzuſchärfen für gut findet. Er mochte Windiſchmanns leere Ausgleichungsbeſtrebungen, ſeine etwas breite und ſtumpfe Darſtellungsart mit allem Grunde tadeln und ihm eine Stelle ſeiner Schrift, die Waſſer auf die Mühle der Gegner ſein konnte, mit Recht verübeln; er mochte ſelbſt den Ton der Freundſchaft einen Augenblick bei Seite ſetzen und die Sache ſo gewaltig nehmen, als ſie kaum verdiente; aber er behandelt ihn als einen Unwürdigen, wirft ihm ſeine „kahle Lobrede" vor die Füße und droht, ihn nicht etwa ſelbſt zu recenſiren, ſondern recenſiren zu laſſen! Auf Windiſchmanns tief verletzte und doch Verſöhnung ſuchende Antwort erwiedert Schelling: „Sie müſſen es wiſſen, daß ich ohne Unbeſcheidenheit mehr Achtung von Ihnen zu fordern habe." „Auch die Dunkelheit, die Sie meiner Manier vorwerfen, iſt Ihnen ſicher noch nie zum Vorwurfe gemacht worden, wird es wohl auch nie." Am Ende entſchuldigt er ihn,

*) Ebendaſelbſt. II. S. 9.

aber ſo, daß die ſchlimmſten Vorwürfe beſſer waren: vielleicht habe ihn nicht böſer Wille, ſondern böſe Luft zum falſchen Freunde gemacht. „Freund! wie ich Sie immer noch zu nennen mir erlauben darf", ſchrieb Windiſchmann zurück, „war es möglich, mich ſo weit zu erniedrigen und gleich dem Koth von den Schuhen zu ſchleudern?" Schelling blieb ungerührt und fuhr in ſeiner Weiſe fort, bis endlich der Buße genug gethan war und er den Armen abſolvirte. „Was zwiſchen uns obgewaltet hat", ſchreibt er den 3. September 1805, „das ſoll von meiner Seite ganz verſchwinden, iſt verſchwunden. Ich habe mich überzeugt, daß auch Sie nicht Ihre Sache ſuchen, und was Sie gegen mich im Buſen trugen, nicht gegen die Sache ging. Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündniß für das, was unſere gemeinſchaftliche Religion iſt: Darſtellung des Göttlichen in Wiſſenſchaft, Leben und Kunſt und Verbreitung der Allanſchauung und Befeſtigung derſelben in den Gemüthern der Menſchen*)."

---

*) Ebendaſ. II. S. 38—43. S. 51—56. S. 73.

Wie leicht Schelling in Kleinigkeiten und ohne Grund gereizt werden konnte und welcher dreiſten, ungerechtfertigten Grobheit er ſich in ſolchen Fällen hingab, dafür bietet der Briefwechſel mit Windiſchmann eine ſtaunenswerthe Probe. Er will dem Kurfürſten Dalberg, der ſich ihm günſtig gezeigt, zum Zeichen ſeiner Huldigung den „Bruno" ſchicken und deßhalb von Windiſchmann die Titulaturen erfahren. „Schon längſt habe ich eingeſehen," ſchreibt er den 26. Juni 1804, „daß es vernünftig, ja gewiſſermaßen Pflicht der Devotion wäre, Ihrem edeln Kurfürſten die kleine Schrift zu Füßen zu legen." Zweimal hat ihm Windiſchmann die Titel angegeben und Schelling ſie vergeſſen. Bei der dritten Mittheilung bemerkt er: „aber warum dem Kurfürſten Ihre Schrift zu Füßen legen? wir wollen uns lieber der natürlichen Gewohnheit bedienen, auch den Fürſten unſere Geſchenke zur Hand zu überreichen. Ich bitte Sie, dergleichen Ausdrücke, die, wie ich wohl weiß, an ſich nichts

## IV.

## Ende der würzburger Zeit.

Schellings Lage in Würzburg war durch die fortgesetzten Händel schon etwas unleidlich geworden, als ihn die Folgen einer neuen Welterschütterung daraus befreiten. In seiner inneren Entwickelung hat sich ein Umschwung vorbereitet, dessen er sich am Ende dieser Zeit bewußt wird. Seit seinem Eintritt in Leipzig, wo er zuerst den Uebergang aus der Wissenschaftslehre in die Naturphilosophie, jenen Durchbruch findet, der sein geistiges Lebensthema ausmacht, sind zehn Jahre verflossen. Die Arbeiten und Kämpfe dieser Jahre haben ihn reifer und namentlich die letzteren mit dem geistigen Weltzustande vertrauter gemacht. Er sieht, daß der Widerstand, der seinen Ideen von so vielen Seiten in den Weg tritt, nicht bloß in den Unfähigkeiten und Abneigungen Einzelner, sondern tiefer in dem Zeitalter selbst wurzelt, nicht bloß in dessen intellectueller Beschaffenheit, sondern tiefer in dessen sittlicher und religiöser Verfassung, daß daher auf diesen Punkt gewirkt werden müsse, um gründlich zu siegen. Eine ähnliche Erfahrung machte durch seine Kämpfe auch Fichte und erlebte eine ähnliche Umstimmung. Nicht das Wesen der Aufgabe Schel-

---

bedeuten, aber doch den Schein der Bedeutung haben, bei unserem Fürsten zu vermeiden, denn er liebt sie nicht." Die Bemerkung, wie man sieht, ist ganz freundschaftlich gemeint und durch die Art der Anfrage Schellings motivirt. Dieser, offenbar geärgert, daß er in der Devotion etwas zu weit gegangen ist, läßt dafür im nächsten Briefe die üble Laune an Windischmann aus: „dann könnten Sie mir wohl, dächt' ich, auch die Wissenschaft zutrauen, daß man keinem Menschen der Welt etwas zu Füßen legt und mir Ihre überrheinische Lection über solche gleichgültige Ausdrücke ersparen." (Ebendas. II. S. 18. 21 flgd.)

lings ändert sich, sondern ihre Stellung: sie nimmt die letztere gegenüber einem anderen Weltgebiete, in welches sie eindringen will, sie sucht den Durchbruch nicht mehr in das objective Gebiet der Natur, sondern in das der Religion und Geschichte. „Sobald ich den ruhigen Fleck der deutschen Erde gefunden habe", schreibt er an Windischmann im Anfang des verhängnißvollen Jahres 1806, „will ich etwas Radicales und Gründliches unternehmen, um in diesem Kriege des bösen gegen das gute Princip entweder ganz unterzugehen oder völlig zu siegen. Etwas Halbes zu thun hilft nicht, und mehr zu thun, erlaubte die bisherige Lage nicht. Bis sich dies nun alles gefunden hat, so benutzen Sie die Zeit, das Positive zu thun, das Sie thun wollen; dann aber will ich mit Macht und zutrauensvoll Sie aufrufen, mitzukämpfen in diesem würdigen Kampf, der bei dem gleichen Verderbniß aller Grundsätze des Wissens und des Lebens wirklich allgemein werden muß. In meiner Abgeschiedenheit in Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich fast mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sei, um welchen sich alles bewegt und an dem der Hebel angesetzt werden muß, der diese todte Menschenmasse erschüttern soll*)."

*) Aus Schellings Leben. II. S. 78.

# Zehntes Capitel.

## Schellings Weggang von Würzburg und Stellung in München. Carolinens letzte Jahre und Tod.

### I.

### Regierungswechsel in Würzburg. Schellings Weggang.

Auf die Schlacht von Austerlitz war den 26. December 1805 der Friede von Preßburg gefolgt. Baiern hatte mit Frankreich gegen Oestreich gekämpft und stand auf der Seite des Siegers, sein Lohn war Vergrößerung des Landes und Erhebung zum Königreich; es wurde der mächtigste der deutschen Rheinbundsstaaten, die den 12. Juli 1806 unter das Protectorat Napoleons traten, sich förmlich von dem bisherigen Reichsverbande lossagten und damit den Untergang Deutschlands herbeiführten, dessen tausendjähriges Reich in Folge der Rheinbundsacte zerfiel (6. August 1806).

Unter den kleineren Territorialveränderungen, welche der Friede von Preßburg zur Folge hatte, war auch die Abtretung des Kurfürstenthums Salzburg an Oestreich, und zur Entschädigung dafür erhielt der bisherige Kurfürst Großherzog Ferdinand von Toskana das Bisthum Würzburg unter dem Namen eines Kurfürstenthums. So kam Würzburg für die nächste Zeit an

einen öſtreichiſchen Herrſcher. Es war vorauszuſehen, daß dieſer Regierungswechſel eine Reaction der kirchlich-katholiſchen Partei zur Folge haben, die Stellung der proteſtantiſchen Profeſſoren erſchüttern und beſonders gegen diejenigen akademiſchen Lehrer in's Gewicht fallen werde, denen der öſtreichiſch geſinnte Biſchof ſich widerſtrebend bewieſen. Schon den 16. Januar 1806 ſchrieb Schelling an Windiſchmann: „meines Bleibens wird nicht lange mehr ſein. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß wir Fremden, Hergerufenen nicht der neuen Regierung überlaſſen werden, doch iſt uns noch nichts Officielles erklärt. Aber welche Perſpective, nun in das eigentliche Baiern hineinzumüſſen*)!" Er war entſchloſſen, unter dem neuen würzburger Regiment nicht zu dienen und ſich ſein Recht auf Entſchädigung von Seiten der bairiſchen Regierung zu wahren, daher er auch für den Sommer 1806 keine Vorleſungen mehr angekündigt und am 6. März den neuen Dienſteid nicht geleiſtet hatte**). Nach ſeinen bisherigen Erfahrungen war freilich die Ausſicht nach Altbaiern nicht eben lockend, und in keinem Falle wollte er an die bairiſche Univerſität Landshut gehen***). Wenn daher Steffens erzählt, daß Schelling unmittelbar nach Würzburg einige Jahre in Landshut zugebracht habe, ſo iſt dies falſch und eine jener Täuſchungen, die dem erinnerungsreichen Manne in ſeiner Selbſtbiographie manche begegnen†). Und wenn Salat wiſſen will, daß ſpäter Schellings Berufung nach Landshut an Sochers Stelle von einer Partei betrieben, von Zentner dagegen abgelehnt und von Thürheim widerrathen worden ſei, ſo ſteht doch in ſeinem Anekdoten-

*) Aus Schellings Leben. II. S. 78.

**) Caroline. I. S. 282 flgd.

***) Aus Schellings Leben. II. S. 80.

†) Steffens. Was ich erlebte. Bd. VIII S. 356 flgd.

kram nichts davon, daß Schelling selbst die Berufung gewünscht oder sich darum beworben habe*).

Der einzige Platz, der ihm paßte, war eine Stelle in der Akademie der Wissenschaften zu München, die zwei Jahre vorher den Physiker Ritter und den Philosophen Fr. H. Jacobi zu Mitgliedern ernannt hatte. Aber München war der Hauptsitz seiner Feinde. Um sich den Weg zu bahnen und ungünstige Einwirkungen zu beseitigen, schien ihm das Beste, selbst nach München zu gehen. Das Wintersemester 1805/6 war sein letztes in Würzburg, den 24. März brachten ihm die Studenten eine Abschiedsovation, den 17. April verließ er Würzburg für immer und ging nach München, wohin ihm seine Frau in der zweiten Hälfte des Mai nachfolgte.

Er hatte die würzburger Verhältnisse, die im Anzuge waren, ruhig beurtheilt und gut gethan, ihnen zu weichen. Das Volk hatte die bairischen Reformen von Herzen satt und empfing den neuen Fürsten aus dem Hause Oestreich, als er den 1. Mai 1806 seinen Einzug hielt, mit dem größten Jubel**). Alles nahm den rückläufigen Weg; der Geist der neuen Regierung war päbstlich und napoleonisch, beides in kleinlichster Art. Auf dem religiösen und theologischen Gebiete herrschte der Einfluß des Bischofs, auf dem politischen die Furcht vor Napoleon. Eine ängstliche Censur überwachte und verhütete jede Aeußerung, die dem französischen Gewaltherrscher oder dessen Creaturen auch nur von fern mißfallen konnte. Es ging so weit, daß dem Professor Metz in seinem Leitfaden der Anthropologie ein Satz, der es mit Kant

*) Schelling in München: eine literarische und akademische Merkwürdigkeit. Mit Verwandtem. Von J. Salat. II. Heft. Nr. 4. „Schelling wird — nicht Professor in Landshut." S. 8—13.

**) Caroline. II. S. 294—296 (Schilderung des Einzugs).

problematisch ließ, ob das Genie oder der gute Kopf für die Menschheit mehr Werth habe, deßhalb gestrichen wurde, weil es in französischen Blättern hieß: Napoleon sei das größte Genie*)!

## II.

### Schelling in München. Das neue Königreich.

Als Schelling nach München kam, war er einunddreißig Jahre alt; er war sechsundsechszig, als er es für immer verließ. Dieser weite Zeitraum theilt sich in zwei Abschnitte von fast gleicher Länge, zwischen welche ein Urlaubsaufenthalt in Erlangen fällt. Auf Schellings siebenjährige Katheder-wirksamkeit in Jena und Würzburg folgt eine doppelt so lange Zeit in München ohne Lehramt; auf die sieben Jahre in Erlangen, wo er für einige Zeit die akademische Lehrthätigkeit gleichsam gastirend wieder-aufnimmt, folgt eine doppelt so lange Periode der münchener Professur. Wir haben zunächst seinen ersten Aufenthalt in München vor uns: die Jahre von 1806—1820.

In dieser Zeit erreicht der französische Cäsarismus seine Höhe und endet durch zweimaligen Sturz, die erste Entwicklungsperiode der französischen Revolution ist abgelaufen, die Wiederherstellungsepoche tritt ein, die Anfänge der europäischen Reaction. Die Kriege Frankreichs mit Preußen, Spanien, Oestreich vollenden die napoleonische Weltherrschaft, der Krieg mit Rußland bringt die Katastrophe, die deutschen Freiheitskriege die Entscheidung; es folgt die Neugestaltung Deutschlands, die Errichtung des deutschen Bundes, die Friedenscongresse, die ersten deutschen Verfassungskämpfe, die karlsbader Beschlüsse.

Das neubairische Königreich bleibt so lange als möglich

*) Franz Berg. Von J. B. Schwab. S. 439.

ſeinem Urſprunge treu, es kämpft mit Napoleon gegen Preußen, Oeſtreich, Rußland, bis der Wechſel der Geſchicke und die Gewalt der Intereſſen es nöthigen, kurz vor der Entſcheidungsſchlacht bei Leipzig die fremden Fahnen zu verlaſſen, im Vertrage zu Ried (den 8. October 1813) ſich mit Oeſtreich zu verbinden und fünf Tage darauf ſeinen Abfall vom Rheinbunde zu erklären.

Als Rheinbundsſtaat, als napoleoniſches Königreich iſt es nach außen ſo gut als eine franzöſiſche Provinz, nach innen von entgegengeſetzten Strömungen bewegt, die in ihren beiden Hauptrichtungen ſoweit übereinſtimmen, daß ſie Deutſchland gegenüber die bairiſche Selbſtherrlichkeit, den bairiſchen Sonderſtaat als gemeinſames Ziel verfolgen. Aber während die Einen das neue, vom Glück außerordentlich begünſtigte Königreich durch ſchnelle Reformen heben und durch eine Hochwirthſchaft der Aufklärung zu einem glänzenden Culturſtaat machen möchten, wollen die Anderen die altbairiſche, den aufgeklärten Reformen abgeneigte Art feſthalten und namentlich gegen proteſtantiſche und norddeutſche Invaſionen ſchützen: beide Parteien auf gleiche Weiſe undeutſch geſinnt und der franzöſiſchen Fremdherrſchaft ergeben, nur in Rückſicht auf die kirchlich-katholiſchen Intereſſen einander ungleich. Stockbairiſch und Katholiſch, dieſe beiden Factoren miſchen ſich in dem Parteiintereſſe, welches die Feinde der Neuerungen, die ſogenannte „Patriotenpartei", treibt; die feſte Burg, aus der ſie drohen, iſt die Macht des fremden Eroberers. In einer Zeit, wo Napoleon den Kirchenſtaat weggenommen und den Bannſtrahl der Kirche davongetragen hat, ſetzt die römiſch geſinnte Partei in Baiern auf dieſen Erzfeind des Pabſtes die Summe ihrer Hoffnungen. Einer ihrer Gelehrten beweiſt, daß die Baiern nicht Deutſche, ſondern Celten, alſo Verwandte der Gallier ſind; einer

ihrer Hauptführer, der Generallandesdirectionsrath Chriſtoph von Aretin*) verkündet in einer damals weitverbreiteten Schrift „die Pläne Napoleons und ſeiner Gegner" (1809), daß durch Napoleon die katholiſche Kirche über die proteſtantiſche Welt ſiegen werde, er verdächtigt die Gegner des Katholicismus, insbeſondere die nach Baiern berufenen proteſtantiſchen Gelehrten als Feinde Napoleons: die ganze proteſtantiſche Secte ſei gegen den Kaiſer verſchworen**). Entgegengeſetzt in katholiſcher Hinſicht, gleichgeſinnt in politiſcher verhält ſich Montgelas, der regierende Miniſter, religiös ganz indifferent, der Pfaffenherrſchaft abgeneigt, in ſeiner Finanzwaltung gewiſſenlos und verderblich, in ſeiner Politik durchaus franzöſiſch und dem deutſchen Nationalintereſſe feindlich. Seiner Leitung ſchuldet Baiern die durch Frankreich gewonnene Größe, ſein politiſches Schickſal iſt an das Napoleons geknüpft, ſo lange dieſer in der Welt herrſcht, herrſcht Montgelas in Baiern, bald nach dem Sturze des Kaiſers verliert er Einfluß und Stellung (1817). Unter ihm blühte der bairiſche Particularismus, nichts erſchien ihm abgeſchmackter und widerwärtiger als das aufkommende Deutſchthum, und ſo mächtig war damals im Lande ſelbſt die Hinneigung zu Frankreich und das franzöſiſch geſinnte Abhängigkeitsgefühl, daß ſogar nach dem großen Umſchwung der Dinge die Rettung Deutſchlands durch den Sieg bei Leipzig in Baiern kaum gefeiert wurde***). In der Nähe des Throns gab es einen Mann, der von Herzen deutſch geſinnt

*) Ueber die Herkunft der Aretine vgl. K. H. Ritter von Lang's Memoiren. Th. II. S. 178—181.

**) Friedr. Thierſch's Leben, herausgegeb. von H. Thierſch. Bd. I. S. 74 flgd. Zu vergl. Anſelm Feuerbachs Nachlaß. (Br. an ſeinen Vater v. 11. März 1810.) Bd. I. S. 189.

***) Anſelm Feuerbachs Nachlaß. Bd. I. S. 193—202.

und in der That Baierns deutscheſter Mann war: Kronprinz Ludwig.

Montgelas' Politik und Ehrgeiz wollten aus Neubaiern den erſten deutſchen Culturſtaat machen, ein Abbild Frankreichs im Kleinen. Die Verhältniſſe begünſtigten den Plan. Im Anfange dieſes Jahrhunderts, mitten unter fortwährenden Kriegen, welche die größeren Staaten erſchütterten, zum Theil zerſtörten, gab es in Deutſchland wirklich für die Pflege der Wiſſenſchaften keine beſſere Zuflucht, als das mächtig gewordene und in ſeinen Staatsmännern den Reformbeſtrebungen günſtige Baiern. „Wo haben Sie," ſchreibt Fr. H. Jacobi im Herbſt 1805 an A. Feuerbach nach Landshut, „an der Spitze der Geſchäfte ſo viele einſichtsvolle und rechtſchaffene, nur das Beſte mit Eifer wollende Männer beiſammen, wie hier; wo vier Geheimräthe, wie Zentner, Branka, Stichaner und Schenk? Mit dieſen müſſen wir uns vereinigen und es erringen, daß ein Gemeinſames werde. Die Sache Baierns iſt bei dem gegenwärtigen Zuſtande von Europa die Sache der Menſchheit. Dieſes ſteht mir mit der größten Klarheit vor Augen, daran halte ich mich und will nicht eher verzagen, bis ich muß*)."

Der neue Königsthron ſollte auch im Glanze der Wiſſenſchaft und Kunſt leuchten, unter ihm ſollte München ein Sammelplatz geiſtiger Notabilitäten werden. Es war Montgelas weniger um die Sache und den Culturzweck als um das Preſtige, weniger um das Gebäude und die Wohnung als um die effectvolle Façade zu thun. Die Akademie der Wiſſenſchaften wurde umgeſtaltet, Jacobi Präſident, die Eröffnung geſchah den 27. Juli 1807; eine Akademie der bildenden Künſte wurde gegründet. Zur Reform der Geſetzgebung berief man Anſelm Feuerbach aus

*) Ebendaſ. Bd. I. S. 109.

Landshut (1806), zur Leitung des Schulweſens Niethammer von Bamberg (1808); Schlichtegroll aus Gotha kam als Generalſecretär der Akademie, ihm folgte ſein Freund, der Philologe Fr. Jacobs von Gotha, dieſer und Niethammer bewirkten, daß Fr. Thierſch von Göttingen an die Gelehrtenſchule in München berufen wurde (1809). Und um auch ſeinerſeits die fürſtliche Gunſt nach franzöſiſchem Vorbild über Kunſt und Wiſſenſchaft leuchten zu laſſen, ſtiftete der König in dem neuen Civilverdienſtorden eine Art bairiſcher Ehrenlegion.

Dieſe Berufungen fremder und proteſtantiſcher Gelehrter machten in dem Lager der „Stockbaiern" ſehr böſes Blut und es kam gelegentlich zu Ausbrüchen des Haſſes und zu Pöbelagitationen namentlich gegen Jacobi, Feuerbach und Thierſch. Ein Augenzeuge berichtet, daß im Theater, als Kabale und Liebe gegeben wurde und Jacobi zugegen war, bei den Worten Ferdinands: „unterdeſſen erzähle ich der Reſidenz eine Geſchichte, wie man Präſident wird" ein gewaltiges Applaudiren, ein wahres Jauchzen entſtanden ſei, das mehrere Minuten anhielt. „Ich kann nicht begreifen", fährt der Gewährsmann fort, „wie es jemand möglich wird, Präſident zu bleiben, wenn er das gehört. Jacobi blieb aber ruhig hinter dem Stuhle der Frau Miniſterin ſtehen*)." Die Anfeindungen werden gewaltſamer, und der aufgehetzte Pöbel beſtürmt Jacobi und Feuerbach ſogar in ihren Häuſern; der letztere muß am Palmſonntag, den 15. April 1810, einen förmlichen Aufzug geworbener Leute bei ſich ſehen, die ihn verhöhnen, Schachteln mit Pasquillen bringen, in ſeinem Hauſe nach geſtohlenen Ohrringen ſuchen, Todtenweiber, die ſeine Leiche in den Sarg legen wollen, u. d. m. Er hat in ſeinen

*) Br. Baranoff's an Thierſch v. 8. Juni 1808. Fr. Thierſch's Leben. I. S. 54 flgd.

Aufzeichnungen dieſe Scene als den „merkwürdigſten Tag ſeines Lebens“ beſchrieben*). Das Aergſte aber begegnete Thierſch, gegen den am 28. Februar 1811 in der Dunkelheit des Abends, als er eben in ſein Haus eintreten wollte, ein Meuchelmord verſucht wurde, glücklicherweiſe kam er mit einer ungefährlichen Wunde davon. „Der Mörder“, ſchreibt Feuerbach, „kann faſt mit den Fingern gedeutet werden. Aber er iſt juridiſch nicht entdeckt und wird auch nicht entdeckt werden. Auf mich ſind ebenfalls die geſchäftigen Hände dieſer Herrn gerichtet. Außer der ſogenannten Patriotenpartei habe ich noch eine Menge anderer Feinde. Ich bin ſehr auf meiner Hut. Ich gehe Abends nicht auf die Straßen noch bei Tage in ſehr entfernte Gegenden des Parks ohne die Begleitung meines Bedienten und ohne zwei gut geladene Terzerole und einen tüchtigen Degen in meinem Rocke. Nachts werden alle Zugänge zu meiner Schlafſtube wohl verriegelt, und auf meinem Nachttiſche liegen beſtändig meine zwei Piſtolen**).“

Im erſten Jahr des neuen Königreichs trat Schelling in ſeinen neuen bairiſchen Staatsdienſt. Die Stellung, die er erhielt, war eine doppelte: er wurde Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften und Generalſecretär der Akademie der bildenden Künſte mit dem Range eines Collegiendirectors, wie es in ſeinem Anſtellungsdecrete hieß (1807); zehn Jahre ſpäter wurde er in der Akademie der Wiſſenſchaften Secretär der philoſophiſchen Claſſe. Er zählte zu den Notabeln und war mit unter den erſten, die zu Rittern des neugeſtifteten Ordens ernannt wurden. Die münchener Verhältniſſe geſtalteten ſich für ihn weit günſtiger als zu erwarten ſtand; die Tagespolemik, für welche

*) A. Feuerbachs Nachlaß. Bd. I. S. 193—202.

**) Ebendaſ. I. S. 203. Vgl. Fries. Von Henke. S. 318.

die Stellung an einer Univerſität, die öffentliche Wirkſamkeit in einem Lehramt beſtändigen Stoff bietet, verſtummte eine Zeit lang, da ihr dieſe Nahrung fehlte. Seine Stellung in München lag ſo günſtig und zurückgezogen, daß ſie keine laute Mißgunſt gegen ſich erregte, nicht einmal die der Altbaiern. Er hielt ſich aus Klugheit neutral und ſeine Stellung erleichterte ihm dieſe Vorſicht. Was ihn aber beſonders hob, ein Zeichen guter Vorbedeutung für ſeine Zukunft in Baiern, war das Intereſſe des Kronprinzen, den er gleich durch ſein erſtes Auftreten gewann.

Auf die bewegten, durch mancherlei Kämpfe aufgeregten Zeiten von Jena und Würzburg folgten drei ruhige, tief befriedigte, dem ſtillen Fortgange ſeiner Gedanken und dem Genuſſe häuslichen Glücks gewidmeten Jahre. Da traf ihn der härteſte Schlag und riß die Frau, die ihm alles war, von ſeiner Seite.

## III.

### Carolinens letzte Jahre und Tod.

Nach ſtürmiſchen Irrfahrten hatte ſie in der Gemeinſchaft mit Schelling ihres Lebens Ziel und Erfüllung gefunden. Ihre Briefe aus Würzburg und München ſtrahlen von Befriedigung und Glück. Den erſten Sommer ihrer Ehe hatten ſie in Schellings Heimath zugebracht und auf ihren Wanderungen auch Tübingen beſucht. „Ich habe da", erzählt ſie der Schweſter, „alles geſehen, wo er gelebt und gelitten, im Stipendium gewohnt, gegeſſen, wie er als Magiſter gekleidet geweſen, wie der Neckar unter ſeinen Fenſtern vorbeigefloſſen und die Flöße darauf und alle alten Geſchichten, die er ſo hübſch erzählt, ich habe auch Bebenhauſen beſucht, wo er ſeine erſte Kindheit zugebracht." Sie intereſſirt ſich für alles, was ihn angeht, für ſeinen Magiſterrock, wie für ſeine ſpeculativen Gedanken, für die Staffage ſeines Lebens,

wie für deſſen höchſten geiſtigen Inhalt, er iſt ihre Welt geworden und ſie bedarf keiner anderen. „Ich leſe ſelbſt ſehr wenig", ſchreibt ſie den 18. März 1804 an Julie Gotter, „aber ich habe auch einen Propheten zum Gefährten, der mir die Worte aus dem Munde Gottes mittheilt." Er iſt ihr unerſchöpflich, täglich neu, und ſie immer auf's Neue entzückt von der Liebenswürdigkeit ſeines Weſens; ſo jugendlich friſch und ſo verjüngt durch ihre Liebe iſt Herz und Phantaſie dieſer vierzigjährigen Frau, daß alle Schlacken des Geliebten vor ihrem Blick abfallen und ſie ihn ſieht in ſeiner ganzen Herrlichkeit. „Schelling grüßt Dich", ſchreibt ſie derſelben Freundin gegen Ende der würzburger Zeit, „er iſt ſehr luſtig und doch ungemein geſetzt, ſtreng, ernſt und ſanft, unerſchütterlich und würdiger, als ich ausſprechen kann. Dies iſt wahrlich kein Spaß, liebes Julchen, und Spaß bei Seite, es iſt doch wirklich wahr, daß von allen Fremden niemand hier mehr Achtung und Liebe ſich erworben hat, als unſer herrlicher Freund*)."

Während Schelling in München ſeine neuen Verhältniſſe zu gründen ſucht (Frühjahr 1806), ſchreibt ſie ihm in den Wochen der Trennung die feurigſten und zärtlichſten Briefe, jeder Ausdruck leuchtet von Sehnſucht und Hingebung. „Lebe wohl", endet der erſte dieſer Briefe, „lebe wohl, mein Herz, meine Seele, mein Geiſt, ja auch mein Wille. Ich habe Dein Bild zu mir genommen und ſpreche mit ihm." Und einige Tage ſpäter: „Du liebſter Freund, wenn ich nur erſt weiß, daß es Dir gut geht, ſo will ich auch einſam fröhlich eſſen, trinken und ſchlafen. Das allein Eſſen iſt das Schlimmſte für mich. Es wäre thöricht, wenn ich Dir erzählen wollte, wie ich Dich in

*) Caroline. II. S. 248, 258, 282. (Der letzte Br. iſt vom 1. Decemb. 1805.)

Gedanken liebkoſe. Du weißt es wohl.“ Mitten in der leichteſten Plauderei, welche die Neuigkeiten des Tages durchläuft, brechen Worte flammender Sehnſucht hervor: „o Du ſüßes, liebes Herz! Wann werde ich doch die Andacht zum Herzen meines Herrn wieder halten! Haſt Du aber wohl gehofft, daß ich es ſo ertrüge?“ Sie hat die bezaubernde Gabe, auch die allergewöhnlichſten Dinge ſo anmuthig zu ſagen, daß ſie wie poetiſch erſcheinen. Es iſt die Rede von ihrer künftigen Hauswirthſchaft in München: „das wünſche ich ſehr, daß wir uns vor's Erſte ſpeiſen laſſen und ich die Art der Sorgloſigkeit üben kann, die man auf der Reiſe hat. Wo kriegteſt Du denn auch eine Küche her? Oder haſt Du etwas dergleichen, wo man Feuer zu Waſſer machen kann?“ Im letzten Briefe vor ihrer Abreiſe wird auch der Ort beſprochen, wo ſie das erſte Wiederſehen feiern wollen: „Du kommſt mir auf jeden Fall nur ſo weit entgegen, wie der König der Königin — bis Dachau*).“ Iſt es nicht, als ob unter der leichten Berührung ihrer Feder ſich die gewöhnlichſten Dinge in Gedichte verwandeln wollen?

Ihre Briefe aus München ſchildern fein und ergötzlich eine Reihe intereſſanter Perſonen, die in jener Zeit an ihr vorübergingen, wie Frau von Staël, Rumohr, Bettina Brentano und Tieck, den ſie von alten Zeiten her kannte.

Kurz vor Weihnachten 1807 kam Frau von Staël mit ihrem Begleiter — A. W. Schlegel. „Dieſe Anweſenheit, welche acht Tage dauerte,“ ſchreibt ſie nach Gotha, „hat uns viel Angenehmes gewährt. Schlegel war ſehr geſund und heiter, die Verhältniſſe die freundlichſten und ohne alle Spannung. Er und Schelling waren unzertrennlich. Frau von Staël hat über

*) Ebendaſ. II. S. 285, 289, 302, 304, 312. (Br. vom 21. u. 26. April, 9. u. 15. Mai 1806.)

allen Geiſt hinaus, den ſie beſitzt, auch noch den Geiſt und das Herz gehabt, Schelling ſehr lieb zu gewinnen. Sie iſt ein Phänomen von Lebenskraft, Egoismus und unaufhörlich geiſtiger Regſamkeit. Ihr Aeußeres wird durch ihr Inneres verklärt und bedarf es wohl; es giebt Momente oder Kleidungen vielmehr, wo ſie wie eine Marketenderin ausſieht und man ſich doch zugleich denken kann, daß ſie die Phädra im höchſten tragiſchen Sinne darzuſtellen fähig iſt*)."

An einer andern Stelle beſchreibt ſie den Kunſtkenner Rumohr: „es iſt immer Schade um ihn, daß er ſo gar unvernünftig, langweilig und policinellenhaft iſt, denn einen Sinn hat ihm der Himmel gegeben, eben den für Kunſt, wo er reich an den feinſten, zugleich ſinnlichſten Wahrnehmungen iſt. Der Freßſinn iſt ebenſo vortrefflich bei ihm ausgebildet, es läßt ſich gar nichts gegen ſeine Anſicht von der Küche ſagen, nur iſt es abſcheulich, einen Menſchen über einen Seekrebs ebenſo innig reden zu hören, wie über einen kleinen Jeſus**)."

Kurz vor ihrem Tode hatte ſie die Brentanos kennen gelernt und Tieck wiedergeſehen. Ihre letzten Briefe ſchildern die Eindrücke. „Es ſcheint ſich jetzt," ſchreibt ſie Anfang 1809 ihrer Schweſter, „mancherlei Volk auf die Art nach München ziehen zu wollen, wie ehemals nach Jena. Wir beſitzen alleweil die ganze Brentanorei. Savigny, ein Juriſt, der eine von den Brentano's geheirathet, iſt an Hufelands Stelle nach Landshut gerufen und bringt mit den Clemens (Demens) Brentano ſammt deſſen Frau, eine bethmann'ſche Enkelin, die ihn ſich entführt hat, dann Bettina Brentano, die ausſieht, wie eine kleine ber-

*) Ebendaſ. II. S. 343. (Br. v. 15. Januar 1808.)

**) Ebendaſ. II. S. 354. (Br. v. 16. Sept. 1808 an Pauline Gotter.)

liner Jüdin und ſich auf den Kopf ſtellt, um witzig zu ſein, nicht ohne Geiſt, tout au contraire, aber es iſt ein Jammer, daß ſie ſich ſo verkehrt und verrenkt und geſpannt damit hat; alle Brentanos ſind höchſt unnatürliche Naturen." „Sie iſt ein wunderliches kleines Weſen, eine wahre Bettine (aus den venetianiſchen Epigrammen) an körperlicher Schmieg- und Biegſamkeit, innerlich verſtändig, aber äußerlich ganz thöricht, anſtändig und doch über allen Anſtand hinaus, alles aber, was ſie iſt und thut, iſt nicht rein natürlich, und doch iſt es ihr unmöglich anders zu ſein. Sie leidet an dem brentano'ſchen Familienübel einer zur Natur gewordenen Verſchrobenheit, iſt mir indeſſen lieber, wie die anderen. In Weimar war ſie vor 1—2 Jahren, Goethe nahm ſie auf, wie die Tochter ihrer Mutter, der er ſehr wohl wollte, und hat ihr tauſend Freundlichkeiten und Liebe bewieſen, ſchreibt ihr auch zuweilen." „Hier kam ſie mit ihrem Schwager Savigny her, blieb aber ohne ihn, um ſingen zu lernen und Tieck zu pflegen, der ſeit Weihnachten an der Gicht kläglich darniederliegt und viel zartes Mitleid erregt. Den Leuten, die ihn beſuchten, hat ſie viel Spectakel und Scandal gegeben, ſie tändelt mit ihm in Worten und Werken, nennt ihn Du, küßt ihn und ſagt ihm dabei die ärgſten Wahrheiten, iſt auch ganz im Klaren über ihn, aber keineswegs etwa verliebt. Ganze Tage brachte ſie allein bei ihm zu, da ſeine Schweſter auch lange krank war und nicht bei ihm ſein konnte." „Unter dem Tiſch iſt ſie öfter zu finden wie darauf, auf einem Stuhl niemals. Du wirſt neugierig ſein zu wiſſen, ob ſie dabei hübſch und jung iſt, und da iſt wieder drollig, daß ſie weder jung noch alt, weder hübſch noch häßlich, weder wie ein Männlein noch wie ein Fräulein ausſieht. Mit den Tiecks iſt überhaupt eine närriſche Wirthſchaft hier eingezogen. Wir wußten es wohl von ſonſt und hatten es nur vor der Hand

daß ſie Täuſchungen erfahren mußte und durch Irrungen hindurchging. Zuletzt iſt ihr das Meiſterſtück da gelungen, wo ſie es allein erſtrebt hat, wo es am ſchwerſten und ſeltenſten iſt: im Leben ſelbſt, ſie hat im Kampfe mit dem Schickſal, der nie ohne Schuld ausgeht, den Sieg und nach dem Worte des Dichters die ächteſte aller Frauenkronen davongetragen: „das Allerhöchſte, was das Leben ſchmückt, wenn ſich ein Herz entzückend und entzückt, dem Herzen ſchenkt im ſüßen Selbſtvergeſſen!“ Und daß Schelling der Mann war, der das Herz dieſer Frau ganz bewältigen und ſich zu eigen machen konnte, giebt auch ſeinen Zügen einen Ausdruck, der ſie verſchönert, den wir, keineswegs blind für manche Schwächen und Härten, die ihn verunſtalten, gern und lange betrachtet haben.

Im Juni 1809 wurde Schelling krank und ſuchte, nachdem er ſich etwas erholt, die volle Geneſung in ſeiner Heimath, im elterlichen Hauſe zu Maulbronn, wo ſein Vater ſeit zwei Jahren Prälat war. Er hatte München den 18. Auguſt verlaſſen und wollte gegen Anfang des Herbſtes wieder zurückgekehrt ſein. Nach einer kleinen Fußreiſe, die ſie in den erſten Tagen des September gemacht, erkrankte Caroline und ſtarb am frühen Morgen des 7. September an derſelben Krankheit, die vor ſieben Jahren ihre Tochter in Bocklet weggerafft hatte*).“ Nach ihrem Tode ging Schelling zu ſeinen Verwandten nach Stuttgart. Von hier ſchrieb er an Louiſe Gotter, die älteſte und vertrauteſte Freundin Carolinens, und erzählte ihr den Verlauf der letzten Tage und wie ſie ſtarb. „Sie entſchlief ſanft und ohne Kampf, auch im Tode verließ ſie die Anmuth nicht; als ſie todt war, lag ſie mit

*) Ein Jahr ſpäter unterlag derſelben Krankheit das Kind der Schweſter Schellings, ein Jahr ſpäter (Ende Auguſt 1811) Carolinens Bruder Philipp Michälis. Aus Schellings Leben. II. S. 227, 266.

der lieblichſten Wendung des Hauptes, mit dem Ausdruck der Heiterkeit und des herrlichſten Friedens auf dem Geſicht.“ „Ich ſtehe da, erſtaunt, bis ins Innerſte niederſchlagen und noch unfähig meinen ganzen Jammer zu faſſen. Mir bleibt der ewige durch nichts als den Tod zu löſende Schmerz, einzig verſüßt durch das Andenken des ſchönen Geiſtes, des herrlichen Gemüths, des redlichſten Herzens, das ich einſt in vollem Sinne mein nennen durfte. Mein ewiger Dank folgt der herrlichen Frau in das frühe Grab*).“

Gegen Ende October kehrte er nach München zurück. Die Welt war ihm verödet durch ihren Tod. Erſt den 14. Januar konnte er Windiſchmann ſchreiben und für ſeine Theilnahme danken. „Sie iſt nun frei und ich bin es mit ihr, das letzte Band iſt entzweigeſchnitten, das mich an dieſe Welt hielt. All mein Liebes deckt das Grab, die letzte Wunde öffnet und ſchließt, je nachdem wir's denken, alle übrigen. Ich gelobe Ihnen und allen Freunden, von nun an ganz und allein für das Höchſte zu leben und zu wirken, ſo lange ich vermag. Einen andern Werth kann dieſes Leben nicht mehr haben; es in Unwerth zuzubringen, da ich es nicht willkürlich enden darf, wäre Schmach; die einzige Art es zu ertragen iſt, es ſelbſt als ein ewiges zu betrachten. Die Vollendung unſeres angefangenen Werks kann der einzige Grund der Fortdauer ſein, nachdem uns in der Welt alles verſchwunden — Vaterland, Liebe, Freiheit**).“

Seinem Schwager Philipp Michälis hatte Schelling bald nach ſeiner Rückkehr geſchrieben***). Mit ihm, der die Schweſter lieb gehabt und einſt mit Aufopferung für ſie gehandelt hatte, feiert er

*) Ebendaſ. II. S. 174 flgd.

**) Ebendaſ. II. S. 187.

***) Ebendaſ. II. S. 184.

das Andenken Carolinens, wie es in ſeiner Seele fortlebt. „Sie war ein eigenes, einziges Weſen, man mußte ſie ganz oder gar nicht lieben. Dieſe Gewalt, das Herz im Mittelpunkte zu treffen, behielt ſie bis ans Ende. Wir waren durch die heiligſten Bande vereinigt, im höchſten Schmerz und im tiefſten Unglück einander treu geblieben — alle Wunden bluten neu, ſeitdem ſie von meiner Seite geriſſen iſt. Wäre ſie mir nicht geweſen, was ſie war, ich müßte als Menſch ſie beweinen, trauern, daß dies Meiſterſtück der Geiſter nicht mehr iſt, dieſes ſeltene Weib von männlicher Seelengröße, von dem ſchärfſten Geiſte, mit der Weichheit des weiblichſten, zarteſten, liebevollſten Herzens vereinigt. O etwas der Art kommt nie wieder!“

# Elftes Capitel.

## Wiederverheirathung. Philoſophiſche Richtung und Schriften während der erſten münchener Zeit.

### I.

### Wiederverheirathung.

#### Pauline Gotter.

In der weiblichen Mittrauer des gotter'ſchen Hauſes fand Schelling eine ihm tröſtliche und wohlthuende Theilnahme. Die jüngere Tochter Pauline hatte in der Verſtorbenen die mütterliche Freundin verehrt, die geiſtig hohe Frau bewundert und fühlte Schellings Verluſt wie den eigenen. Ihre Zeilen waren unter den erſten, die er nach dem Tode Carolinens empfing. „Mir ſcheint eine halbe Welt in ihr untergegangen", ſchrieb ſie, „es iſt kein Kummer, kein Schmerz, der nur im Augenblick heftig faßt und den die Zeit bald mildert, nein, ich fühle es zu gut, es iſt ein Schmerz, der immer ſo bleiben wird, denn nichts kann es erſetzen, es kann nie wieder ſo werden." „Aller Enthuſiasmus eines jugendlichen Herzens war ihr geweiht, ich hätte ihr alles opfern können, und mit welcher Freude." „Das Andenken dieſer herrlichen Freundin halte uns verbunden*)!" Dieſe Worte waren

*) Aus Schellings Leben. II. S. 170 flgd. (Br. v. 23. Sept. 1809.)

Balſam auf ſeine Wunde, und er antwortete ſo, daß ſich der Briefwechſel fortſetzte. Die erſten Briefe leben ganz in dem Andenken und dem gemeinſchaftlichen Cultus der Verſtorbenen, und ſein Schmerz findet hier den freiſten und vertraulichſten Ausdruck. „Nun die Liebe nicht mehr war", ſchreibt er den 12. Februar 1810, „nun erſt hatte ich auch Auguſten ganz verloren. Iphigeniens Geſang: es iſt geſchehen, all die Lieben deckt das Grab, iſt mein tägliches Lied*)."

Indeſſen iſt ihm die junge Freundin im Laufe der Briefe näher getreten und ſchon in dieſem wünſcht er auch über andere Dinge mit ihr zu reden: „es giebt ſo manches, worüber wir uns freundlich unterreden können, z. B. die Wahlverwandtſchaften! Wie denkt man bei Ihnen davon — oder vielmehr wie denkt Pauline darüber?" Dieſer ſeelenkundigſte aller Romane war eben damals erſchienen. Mit einer jungen Freundin über die Wahlverwandtſchaften ſprechen, heißt mit ihr auf dem Seeleninſtrumente vierhändig ſpielen. Pauline antwortet am Schluſſe ihres nächſten Briefes: „Sie fragen mich nach den Wahlverwandtſchaften, beſter Freund, und ich hätte gar gern noch recht viel mit Ihnen darüber geſprochen, wenn ich nicht fühlte, wie unbeſcheiden es iſt, Ihnen ſchon ſo viel geſchrieben zu haben, alſo auf ein andermal**)."

Pauline Gotter, vierzehn Jahr jünger als Schelling (ſechsundzwanzig jünger als Caroline), ſtand damals in voller Mädchenblüthe, friſch, phantaſievoll, Tochter eines Dichters, der Goethes Jugendfreund und ein Genoſſe der Wertherperiode geweſen war, ſelbſt von Goethe väterlich geliebt und ſtets mit herzlichem Wohlwollen betrachtet; er pflegte oft zu ihr zu ſagen:

*) Ebendaſ. II. S. 193. Vgl. oben Cap. VI. S. 100.

**) Ebendaſ. II. S. 209.

„Deine Gegenwart, liebes Kind, verjüngt mich um zwanzig Jahr", und das war Muſik für ihr Ohr. Sie lebte in jener Zeit viel bei ihrer Freundin Silvie von Ziegeſar in Drackendorf, einem anmuthigen Ritterſitz bei Jena, und ſo oft ſich Goethe hier aufhielt, beſuchte er gern das gaſtliche Herrenhaus, deſſen Burgruine Lobeda der Schauplatz eines ſeiner ſchönſten Gedichte iſt: „da droben auf jenem Berge, da ſteht ein altes Schloß u. ſ. f." Eine Reihe Briefe, die Pauline damals an Schelling ſchrieb, kommen von Drackendorf und bringen allerlei Nachrichten von Goethe. Der Ton der Briefe wird immer wärmer, die Mittheilungen immer eingehender und perſönlicher; Schelling erzählt ihr von ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten und Entwürfen, von dem Streit mit Jacobi und ſchickt ihr das geharniſchte Buch; ſie brauchen nicht mehr über die Wahlverwandtſchaften zu ſprechen, da ſie ſchon im Zuge ſind, ſie zu erleben. Von beiden Seiten wünſcht man ſich zu ſehen, und nach mancherlei vergeblichen Plänen findet um Pfingſten 1812 (zwiſchen München und Gotha) im Poſthauſe zu Lichtenfels die verabredete Zuſammenkunft ſtatt und zugleich die Verlobung, der nach wenigen Monaten die Heirath folgt. „Vom Aeußern anzufangen", ſo ſchildert Schelling ſeinem Bruder die Verlobte, „iſt es ſchwer, Pauline zu beſchreiben. Sie iſt dreiundzwanzig Jahre alt, groß, ſchlank und ſieht faſt mehr einem Werk der Phantaſie als einem Werk der Natur ähnlich. Ohne eine Schönheit zu ſein, hat ſie eine ihr ganz eigene Holdſeligkeit in den Mienen, ein liebliches Weſen, das ihr alle Herzen gewinnt. Sie iſt zart und von leicht ſtörbarer Geſundheit, aber durchaus frei von allen weiblichen Kränklichkeiten und hat eine unauslöſchliche durch nichts zu ſtörende Heiterkeit." „Was aber freilich über alles geht, iſt ihr ganz vortreffliches, von jedem, der ſie kennt, dafür erkanntes Herz, und daß ſie mich mit der reinſten, innigſten

Liebe liebt. Ich habe nie ein Herz gefunden, in welchem der allgemeine Saamen des Böſen ſo wenig Wurzel geſchlagen, es iſt kein böſes Aederchen in ihr, ſie iſt ganz Huld, Liebe und Güte." Den 23. Auguſt meldet er ſeinem Freunde Pfiſter, dem er auf mehrere Briefe die Antwort ſchuldig geblieben war: „ich hätte viel zu ſchreiben, um mich zu entſchuldigen, aber ich glaube mit dem Geladenen im Evangelio kurz ſprechen zu dürfen: ich habe ein Weib genommen*)."

## II.

## Philoſophiſche Richtung und Schriften.

### 1. Magie und Myſtik.

So weit ſich Schellings Entwicklung ſeinen Zeitgenoſſen durch Schriften kundthut, ſind die erſten ſechs Jahre in München (1806 bis 1812) die ergiebigſten eines faſt halben Jahrhunderts, das ihm noch zu leben verliehen iſt. Die Richtung, die ſchon in der würzburger Zeit hervortritt, giebt das Thema der münchener: ſie fordert den Fortgang von der Naturphiloſophie zur Theoſophie, den Durchbruch in das objective Feld des religiöſen und geſchichtlichen Lebens, die Ausbildung der Anſchauungsweiſe, welche Schelling ſeine „geſchichtliche Philoſophie" nennt. Wie die Naturphiloſophie ſich der Theoſophie nähert und unter deren Herrſchaft tritt, ändern ſich ihre urſprünglich naturaliſtiſchen Züge und ſie gewinnt mehr und mehr das Anſehen der Magie und Myſtik. In den Anfängen der neuern Zeit war die philoſophiſche Naturerkenntniß aus der Theoſophie entſtanden und durch die Wälder der Magie und Myſtik, die auf ihrem Wege lagen, allmälig vorgedrungen in das helle und offene Gebiet der Naturforſchung: ihr Weg ging von der platoniſchen Renaiſſance durch

*) Ebendaſ. II. S. 322—324.

kabbalistische und mystische Vorstellungsweisen, durch Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und Jacob Böhme zu Bacon, Descartes und Spinoza*). Schellings Fortgang vergleicht sich diesem Wege in umgekehrter Richtung: von Spinoza zu Jacob Böhme. Es ist hier nicht der Ort, diesen Bildungsproceß seiner Ideen von innen heraus zu beurtheilen, denn wir beschreiben jetzt nur die biographische Thatsache. Unter dem rein naturphilosophischen Gesichtspunkte, welcher der erste war, erschien die Natur als bewußtloser Geist d. h. als Gesammtleben, als die Entwicklung eines und desselben Lebens, als der nothwendige und gesetzmäßige Stufengang dieser Entwicklung; unter dem theosophischen erscheint das Naturleben als Theogonie, die Naturkräfte als Organe dunkler Willenskräfte, die im Menschen losgebunden, bewußt und frei werden; die Gebiete bewußtlosen und bewußten Lebens lassen sich nicht durch eine Grenzlinie scheiden; sondern durchdringen sich gegenseitig und greifen tief ineinander. Wenn der bewußte Wille unmittelbar als Naturkraft auftritt und handelt, wie es in dem thierischen Magnetismus der Fall zu sein scheint, so wirkt er magisch; wenn das bewußtlose Vorstellen die Grenzen der Sinnesempfindung und Reflexion durchbricht und weiter als beide reicht, wie im Fernempfinden und Hellsehen, in den bedeutungsvollen Ahnungen und Träumen, so erscheint ein solches höheres und geheimnißvolles Wahrnehmungsvermögen magisch und mystisch zugleich. Für diese Erscheinungen auf der Nachtseite der Natur und des menschlichen Seelenlebens finden wir Schelling gleich im Anfange der münchener Jahre eifrig interessirt, gefolgt von einem neuen Geschlecht magischer und mystischer Naturphilosophen, unter denen die Aerzte keineswegs die letzten sind.

*) Vgl. Bd. I. dieses Werks. (II. Aufl.) Einl. IX. S. 83—97. Einleitung. IX. S. 83—97.

Franz Baader, zehn Jahre älter als Schelling, nach ſeinem Beruf Mediciner und Arzt, unter den myſtiſchen Philoſophen der nachkantiſchen Zeit unſtreitig der erſte, gleichſam ein geborener, nicht erſt gewordener Myſtiker, war als Theoſoph Schelling vorangegangen, hatte ihn durch ſeine Schriften mannigfach angeregt, namentlich auf Jacob Böhme hingewieſen, auch ſelbſt von Schellings Schriften Anregungen empfangen. Jetzt lebten ſie in München zuſammen, collegialiſch als Mitglieder der Akademie, philoſophiſch in Jacob Böhme, perſönlich als Freunde verbunden. „Ein divinatoriſcher Phyſiker," ſchreibt Caroline von Baader, „einer der herrlichſten Menſchen und Köpfe, nicht in Baiern, ſondern in Deutſchland*)."

Es iſt charakteriſtiſch, was für ein Phänomen damals in den Kreiſen der münchener Naturphiloſophen das größte Aufſehen erregte und als der Anfang zu den gewaltigſten Entdeckungen erſchien. Das Gerücht erzählte von einem wälſchtyroler Landmann, Namens Campetti, der die Gabe haben ſollte, Waſſer und Metall unter der Erde zu fühlen und durch die ſogenannte Wünſchelruthe, die ſich in ſeinen Händen drehte, den Ort zu bezeichnen. Ritter (uns von Jena her bekannt) verſprach ſich davon die wichtigſten Erfolge und wünſchte die Sache ſelbſt zu ſehen und zu unterſuchen; in der That wurde er auf Baaders Betrieb von Seiten der Regierung nach Tyrol geſchickt und brachte den Mann mit nach München. Hier wurden nun allerhand Experimente angeſtellt, die für überzeugend galten und überall in München ſprach man von Campetti. Wie eifrig namentlich im ſchelling'ſchen Kreiſe dieſes Phänomen verhandelt wurde, und welche Schlüſſe man daraus zog, ſieht man aus den Briefen, die im Anfange des Jahres 1807 Caroline an ihre Schweſter, Schelling

*) Caroline. II. S. 328 flgd. (Br. v. 31. Januar 1807.)

an Hegel ſchreibt. „Die eigentliche Wünſchelruthe", berichtet der letztere, „ſchlägt uns nun allen über der kleinſten Maſſe von Metall oder Waſſer, d. h. uns allein, die wir uns damit beſchäftigen, denn vielen hat Natur die Kraft verſagt oder Lebensart geraubt. Es iſt dies eine wirkliche Magie des menſchlichen Weſens, kein Thier vermag ſie auszuüben. Der Menſch bricht wirklich als Sonne unter den übrigen Weſen, die alle ſeine Planeten ſind, hervor*)." Eine neue bis dahin verborgene Art magnetiſcher Anziehung, die als ſideriſche bezeichnet wurde, ſchien entdeckt. Ritter gründete darauf ſeine Theorie des „Siderismus", die um ihrer Wichtigkeit willen eine beſondere Zeitſchrift haben ſollte. Schelling ſah die Entdeckung des „magiſchen Willens" vor ſich und ſchrieb darüber als eine ausgemachte Sache an Windiſchmann: „die Verſuche haben ſich ſchon ziemlich weit fortgebildet. Mich verwundert, daß Sie in Ihrem Aufſatz noch keine Kenntniß von dem Einfluß des Willens (dem magiſchen, unmechaniſchen nämlich) zu haben wenigſtens ſchienen. Oder wollten Sie davon als einem Myſterium noch ſchweigen? Pendel, Baquette oder was man ihnen ſubſtituiren mag, folgt dem Entſchluß des Willens (ja auch leiſem Gedanken) ebenſo wie der willkürliche Muskel, deſſen Bewegung ohne dieß eine rotatoriſche iſt. So ſind unſere Muskeln in der That nichts anderes als Wünſchelruthen, die nach innen oder außen ſchlagen, Flexoren, Extenſoren, je nachdem wir es wollen. Form, Figur, Zahl u. ſ. f. hat den beſtimmendſten Einfluß auf das Phänomen. In manchen einzelnen Beobachtungen und Verſuchen zeigt es ſchon ſeine nahe Verwandtſchaft mit der magnetiſchen Clairvoyance. Kurz, hier oder nirgends iſt der Schlüſſel der alten Magie,

*) Ebendaſ. II. S. 328—332. Aus Schellings Leben. II. S. 112—114.

wie auch Sie ſagen; das letzte Entgegenſtehende iſt überwunden, die Natur kommt in des Menſchen Gewalt, aber nicht auf fichte'ſche Weiſe*)."

Unter den Jüngeren, die in der mago-myſtiſchen Richtung der Naturphiloſophie ſich geltend machen, finden wir einen, dem wir jetzt als Schellings Schüler und Anhänger, ſpäter als ſeinem Amtsgenoſſen und Freunde wieder begegnen werden: Gotthilf Heinrich Schubert, ein Mann, in dem ſich ſehr verſchiedene Elemente auf eine liebenswürdige Art miſchten: von ärztlichem Beruf, von urväterlich frommem Glauben, duldſam durch eigene Milde und herder'ſchen Einfluß, phantaſiereich und empfindſam aus eigener Gemüthsart und nach dem Vorbilde Jean Paul's; er hatte Schelling in Jena gehört und verehrte in ihm ſeinen Meiſter, ihm verdankte er, daß er als Rector des neuen Realinſtituts nach Nürnberg gerufen wurde (1809). Sein Lieblingsfeld war die Magie des menſchlichen Seelenlebens. Er hatte über dieſes Thema einige Jahre vorher (Winter 1807/1808) in Dresden Vorleſungen gehalten und als „Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft" herausgegeben; in Nürnberg ſchrieb er „die Symbolik des Traumes" (1814). Jene religiöſe Vorſtellungsart, gegen welche Schelling ſich einſt als „Widerporſt" gezeigt hatte, war jetzt in die Naturphiloſophie ſelbſt eingedrungen und ſtand ihm nahe. Innerhalb ſeiner Lehre ſpannt ſich ſchon der Gegenſatz der früheren und ſpäteren Elemente und tritt in ſeinen Anhängern hervor: ich meine den Gegenſatz der naturaliſtiſchen und theoſophiſchen, der pantheiſtiſchen und myſtiſchen Denkweiſe; auf jener Seite ſteht Oken, auf dieſer Schubert, ein Widerſtreit, der ſich auch perſönlich fühlbar machte, als ſpäter beide an derſelben Univerſität und auf demſelben wiſſenſchaftlichen

*) Ebendaſ. II. S. 119. (Br. 30. Juni 1807.)

Gebiet zuſammenwirkten. Und Schelling ſtand nicht gleichgültig in der Mitte, ſondern neigte ſich mehr zu Schubert als zu Oken.

### 2. Bruch mit Fichte.

Die Naturphiloſophie war, wie oben erzählt, aus der Wiſſenſchaftslehre hervorgegangen, ſie hatte ſich als Identitätslehre über dieſelbe erhoben und ihr entgegengeſetzt als den höheren und umfaſſenderen Standpunkt. Auf der anderen Seite vollzog ſich die letzte Entwicklung der Wiſſenſchaftslehre im ausdrücklichen und ſchroffſten Widerſtreit gegen die Naturphiloſophie; die erlanger Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten, die berliner über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, die Anweiſung zum ſeligen Leben behandelten die Naturphiloſophie als eine zurückgebliebene, dem gröbſten Dogmatismus wieder verfallene, gänzlich verfehlte Leiſtung*). Darüber kommt es zum Bruch zwiſchen Fichte und Schelling. Nachdem er die erlanger Vorleſungen in der jena'ſchen Literaturzeitung beurtheilt hat (1805), ſchreibt Schelling ſeine Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur verbeſſerten fichte'ſchen Lehre." (1806). „Was ſagen Sie zu Fichte's neuſten Sprüngen?" ſchreibt er den 1. Auguſt 1806 an Windiſchmann, „was ich dazu ſage, haben Sie wohl zum Theil ſchon in der jena'ſchen Literaturzeitung geleſen, obgleich das nur eine flüchtige Arbeit iſt, gefertigt nach der Anſicht des Einen Buchs. Seitdem habe ich die übrigen geleſen und eine eigene Abhandlung geſchrieben, darlegend das Verhältniß zwiſchen ihm und mir. Dieſe wird in einigen Wochen erſcheinen; ſo lange bleibt es unter uns. Ich halte dieſe Schrift für eine meiner beſten und tüchtigſten." Wie erbittert er damals über Fichte urtheilte, zeigt der nächſte Brief an Win-

*) Vgl. Bd. V dieſes Werks. Buch IV. S. 878—880.

diſchmann drei Monate ſpäter. „Ich freue mich, wenn Sie das Buch über Fichte gefreut hat. Es iſt geſchrieben in der Abſicht, Aergerniß zu geben; hoffentlich wird es daran nicht fehlen. Ich berge nicht, daß ich einen wahren Ingrimm über Fichte empfunden, nicht in Bezug auf mich (was ſollte mich wohl noch erzürnen können?), aber über die unerhörte Anmaßung, mit ſolchen Vorſtellungen ſich über dem Zeitalter zu wähnen und es zurückrufen zu wollen zum platteſten Berlinismus, der wahrlich in ſeiner urſprünglichen Heimath bald ſich ſelbſt vernichtet haben wird. Fichte'ſche Philoſophie, Staatsanſicht und halbherzige Religionslehre wäre der Weg zur vollkommenen Niedrigkeit der deutſchen Nation und dem Zuſtande, der ihr wahrſcheinlich bevorſteht. Was wollte man wohl mit ſolchen Begriffen und verworrenen künſtlichen Vorſtellungen noch ausrichten und wirken?" Ein Jahr ſpäter ſpottet er über die Sonette, worin Fichte jetzt ſeine Philoſophie docire: „dieſe werden nun zum Verſtehen überreden, da das Zwingen nicht helfen wollte*)."

Schellings Gegner haben ihm vorgeworfen, daß er in ſeinen erſten Schriften, namentlich in der „vom Ich", Fichte geplündert und ſpäter in dem Atheismusſtreit ſich aus unwürdiger Klugheit neutral gehalten habe. Beide Vorwürfe ſind falſch. Fichte ſelbſt würde ſie gemacht haben, wenn ſie am Platz geweſen wären, aber er hat in Schelling nicht ſeinen Plagiator, ſondern ſeinen talentvollſten ihm ebenbürtigen Schüler geſehen, ſich denſelben zum Collegen gewünſcht, unmittelbar nach dem Ausgange des Atheismusſtreites in freundlichſtem Briefwechſel mit ihm verkehrt, beſtrebt, Schelling in ſeine Nähe nach Berlin zu ziehen, in den Händeln mit der jena'ſchen Literaturzeitung völlig mit ihm ein-

*) Aus Schellings Leben. II. S. 97 flgd. S. 104. (Br. 1. Nov. 1806.) S. 125 (v. 31. Dec. 1807.)

verſtanden, und eifrig mit dem Plane beſchäftigt, in Gemeinſchaft mit Schelling eine neue kritiſche Zeitſchrift zu gründen. In dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus anerkennt Fichte Schellings „genialiſche Darſtellung", und dieſer findet den Brief an Reinhold „erſchütternd und den Gipfel der polemiſchen Kunſt des ganzen Zeitalters." Nachdem Schelling die „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie" gegeben und ſeiner Lehre damit eine völlig ſelbſtändige Bedeutung beigelegt hat, treten die Differenzen hervor, von Schellings Seite zunächſt in der Hoffnung auf eine tiefere endgültige Uebereinſtimmung, von Fichtes Seite mit dem Wunſch, einen öffentlichen Ausbruch des Streites aus Rückſicht auf den Triumph der Gegner zu vermeiden. Fichte behauptet, die Wiſſenſchaftslehre ſei vollkommen in der Begründung, nicht in der Ausführung, ſie ſei in den Principien vollendet, nicht im Ausbau; Schelling beanſprucht für ſich den principiellen Fortſchritt. In dieſem Punkte giebt es keine Ausgleichung. Die brieflichen Auseinanderſetzungen die (in der zweiten Hälfte des Jahres 1801) darüber geführt werden, enden zuletzt in dem gegenſeitigen Bekenntniß, daß keiner den andern jemals verſtanden habe. In den freundſchaftlichen Ton miſcht ſich der gereizte, der namentlich von Schelling in einer Weiſe verſtärkt wird, die Fichte als Beleidigung empfinden mußte. Dieſer wollte ſchon aus den „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" erkannt haben, „daß Schelling die Wiſſenſchaftslehre nicht durchdrungen habe." „Dieß", erwiedert Schelling, „kann um ſo eher der Fall geweſen ſein, da ich, als jene Briefe entſtanden, von der Wiſſenſchaftslehre in der That nur die erſten Bogen kannte. Aber freilich habe ich ſie in dieſem Sinne bis jetzt nicht durchdrungen, noch bin ich geſonnen, ſie in dieſem Sinne jemals zu durchdringen, nämlich ſo, daß ich bei dieſer Durchdringung der Durchdrungene ſei. Dieſe

Meinung habe ich von der Wiſſenſchaftslehre nie gehabt und habe ſie alſo noch viel weniger jetzt, daß ich ſie als das Buch betrachte, worauf nun fernerhin jeder im Philoſophiren angewieſen wäre und angewieſen werden müßte, obgleich freilich das Urtheil in philoſophiſchen Dingen um ein Beträchtliches erleichtert wäre, wenn es dazu bloß eines ausgeſtellten Teſtimoniums des Verſtehens oder Nichtverſtehens von Ihnen bedürfte." Die Spannung zwiſchen beiden Männern war ſchon im October 1801 ſo weit gediehen, daß der Krieg um die Hegemonie bevorſtand, und es bedurfte nur der Veranlaſſung, die Fichte in ſeinen erlanger und berliner Vorträgen gab, um Schellings angeſammelte Streitluſt zum Ausbruch zu bringen*)."

### 3. Entfremdung von Hegel.

In der Identitätslehre ſtanden Schelling und Hegel zuſammen, der ältere Freund erſcheint als Mitarbeiter und Anhänger des jüngeren, in einem ähnlichen Verhältniß, als Schelling einſt Fichte gegenüber gehabt hatte und deſſen Anſchein er jetzt um keinen Preis mehr dulden wollte. Er wollte nicht „Mitarbeiter" ſein, ſondern Führer. In ſeiner Schrift „über die Differenz des fichte'ſchen und ſchelling'ſchen Syſtems der Philoſophie" (1801)

*) Fichtes und Schellings philoſophiſcher Briefwechſel aus dem Nachlaſſe beider herausgegeben von H. Fichte und K. Fr. A. Schelling. (Cotta. 1856.) S. 54, 61, 63, 77. Die drei Hauptbriefe: Fichte an Schelling v. 31. Mai/7. Auguſt 1801. Schelling an Fichte v. 3. October 1801. S. 102 flgd. Fichtes Antwort v. 15. Octob. S. 110. Vgl. Fichtes Brief an Schad v. 29. Dec. 1801: „Ich hoffe, meine zu Oſtern erſcheinende neue Darſtellung ſoll ſein Vorgeben, daß er mein Syſtem welches er nie verſtanden hat weiter geführt, in ſeiner ganzen Blöße darſtellen." „Schelling hat nie gewußt, was kritiſcher Idealismus iſt." S. 180.

hatte Hegel die Sache des letzteren als die fortschreitende und darum siegende beurtheilt, und Schelling, wie er die eben erschienene Schrift Fichten anzeigt, bemerkt, sie sei von „einem sehr vorzüglichen Kopf", er habe das Werk nicht hindern können, denn er könne keinem seine gesunden Augen nehmen, um das Verhältniß zwischen Fichte und ihm zu sehen, wie es in Wahrheit sei*). Was aber Schelling damals nicht ahnte, war die in jener Schrift schon verborgene Einsicht Hegels, daß auch über die Fassung der Identität, wie sie Schelling gab, müsse hinausgegangen werden und das Princip noch der Vollendung bedürfe. Er nimmt seinen eigenen Weg und beginnt seine Lehre von der Schellings zu unterscheiden, zu trennen. In der Vorrede zu seiner „Phänomenologie des Geistes" erleuchtet er dieses Verhältniß und giebt in dem Werke selbst die erste imposante Grundlegung seines Systems, das in dem folgenden Jahrzehnt, durch die Logik und Encyklopädie fortgebildet, zu einer philosophischen Macht anwächst, welche Schelling zu überragen und in den Augen der Zeitgenossen zu verdunkeln anfängt. Nach Berlin berufen, entfaltet er eine glänzende Lehrwirksamkeit, mit deren Bedeutung und Erfolg die gleichzeitige Schellings in Erlangen und München keinen Vergleich aushält.

Die Phänomenologie erscheint 1807. Im Anfange dieses Jahres schreibt Schelling: „auf Dein endlich erscheinendes Werk bin ich voll gespannter Erwartung. Was muß entstehen, wenn Deine Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Frucht zu reifen! Ich wünsche Dir nur ferner die ruhige Lage und Muße zur Ausführung so gediegener und gleichsam zeitloser Werke." So dachte er nicht mehr, nachdem das Werk erschienen und er die Vorrede gelesen. Er hatte nur die Vorrede gelesen. „Inwiefern Du

*) Ebendas. S. 107.

ſelbſt," heißt es in ſeiner Erwiederung, „des polemiſchen Theils derſelben erwähnſt, ſo müßte ich bei dem gerechten Maß der eigenen Meinung von mir ſelbſt doch zu gering von mir denken, um dieſe Polemik auf mich zu beziehen, ſie mag alſo, wie Du in dem Briefe an mich geäußert, nur immer auf den Mißbrauch und die Nachſchwätzer fallen, obgleich in der Schrift ſelbſt dieſer Unterſchied nicht gemacht iſt. Du kannſt leicht denken, wie froh ich wäre, dieſe einmal vom Hals zu bekommen. Das, worin wir ſelbſt wirklich verſchiedener Ueberzeugung oder Anſicht ſein mögen, würde ſich zwiſchen uns ohne Ausſöhnung kurz und klar ausfindig machen und entſcheiden laſſen, denn verſöhnen läßt ſich freilich alles, Eines ausgenommen. So bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in dem Du den Begriff der Anſchauung opponirſt*)." Dieſer Brief vom 2. November 1807 iſt Schellings letzter an Hegel.

Von jetzt an ſieht er in dem früheren Freunde ſeinen Widerſacher. Daß Niethammer die Abſicht hat, Hegel nach Erlangen zu berufen, nimmt er als Zeichen einer ihm feindſeligen Geſinnung. „Ich habe", ſchreibt er den 31. December 1810 an Schubert, „viel böſe Menſchen kennen gelernt und viel Böſes von anderen erfahren, aber einen ſolchen wie Paulus und ſo viel als von ihm, keinen und von niemand." „Niethammer iſt im Grunde wie Paulus geſinnt. Er hat Paulus zugeſagt, ihm nach Erlangen zu verhelfen. Auch Hegel dahinzubringen, iſt Hauptangelegenheit für ihn**)."

### 4. Schellings akademiſche Rede.

Naturphiloſophie und Kunſtphiloſophie bilden in Schellings

*) Aus Schellings Leben. II. S. 112. S. 124.

**) Ebendaſ. II. S. 243.

Identitätslehre die beiden Enden des geſammten Syſtems, die in einander greifen und die Idee der Welteinheit vollenden. Das Kunſtwerk iſt das Naturproduct des Geiſtes, die aus genialer Geiſteskraft wiedergeborene Natur, das Ziel, worin die Intelligenz zur Natur kommt, wie die Natur zur Intelligenz im (menſchlichen) Organismus. Erſt jetzt erſcheint das Verhältniß von Natur und Kunſt in ſeinem vollen Licht, in ſeiner ganzen Tiefe. Aus dem Entwicklungsgeſetz der Natur erhellt das Entwicklungsgeſetz der Kunſt, insbeſondere der Kunſt, die ihre Ideen verkörpert, Körper bildet und formt; aus dem Bildungsgange der Natur erklärt ſich als aus dem innerſten Grunde der Bildungsgang der plaſtiſchen Kunſtformen. Dieſe Einſicht empfängt der Kunſtphiloſoph vom Naturphiloſophen. Schelling iſt beides. Als Naturphiloſophen hatte ihn die bairiſche Regierung nach Würzburg, als Generalſecretär der Akademie der bildenden Künſte nach München berufen; in dieſer Stellung ſoll er am Namenstage des Königs den 12. October 1807 die Feſtrede halten. Es war das erſtemal, daß er in München öffentlich in einer feierlichen und auserwählten Verſammlung auftrat. Er ſprach über „das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur" und zeigte, wie die Kunſt in dem Entwicklungsgang ihrer Stile unbewußt dem Vorbilde der Natur folgt. Die Rede ſelbſt war ein ſtiliſtiſches Kunſtwerk, und der Eindruck, den ſie hervorbrachte, mächtig und von ungewöhnlicher Art. Schelling hatte das Vorgefühl dieſer Wirkung. „Es wird dieſe Rede", ſchrieb er am Tage vorher ſeinem Vater, „vielleicht nicht ohne Einfluß auf mein nächſtes Glück ſein. Der Miniſter und der vor wenigen Wochen zurückgekommene Kronprinz werden Zuhörer ſein*)."

*) Ebendaſelbſt. II. S. 120 flgd. (Das Datum dieſes Br., der

Triumphirend ſchildert Caroline ihrer Freundin Gotter noch an demſelben Tage Haltung und Eindruck der Rede: „ich habe die Freude gehabt ſelbſt Zeuge davon zu ſein, indem ich von einer verdeckten Gallerie ſie ſprechen hörte. Schelling hat mit einer Würde, Männlichkeit und Begeiſterung geredet, daß Freund und Feind hingeriſſen war und nur eine Stimme darüber geweſen iſt vom Kronprinzen und den Miniſtern an, die gegenwärtig waren, bis zu den Geringſten. Es iſt mehrere Wochen nachher bei Hof und in der Stadt von nichts die Rede geweſen als von Schellings Rede.“ „Jacobi, der für Schelling überhaupt Achtung, ſelbſt Zuneigung hat, aber freilich weder im Charakter noch in der Philoſophie mit ihm übereinſtimmt, ſagte, ſeine Bewunderung ſei gegen das Ende bis zur Beſtürzung geſtiegen, und in der That ſah man ihm das auch etwas an*).“

Anders freilich erklärt in einem Briefe an Fries Jacobi ſelbſt ſeinen Eindruck, der weniger beſtürzt als empört war und keineswegs Bewunderung zur Urſache, ſondern vielmehr eine polemiſche Aufregung zur Folge hatte, die Jacobi dazu trieb, gegen Schelling zu ſchreiben. „Gegenwärtig bin ich mit einer neuen Erörterung der ſchelling'ſchen Lehre beſchäftigt, wozu mich die akademiſche Abhandlung dieſes Meiſters „„über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur““ unwiderſtehlich getrieben. Die darin angewendete berückende Methode, der Betrug, welcher darin durchaus mit der Sprache getrieben wird, haben mich empört**).“

---

22. October, iſt entweder ein Schreib- oder Druckfehler, da er den 11. Oct. geſchrieben ſein muß.) S. oben. Cap. X. S. 179.

*) Caroline. II. S. 340. (Br. v. 12. Oct. 1871.)

**) J. Fr. Fries, dargeſtellt von C. L. Th. Henke. S. 312. (Br. v. 26. Nov. 1807.)

## 5. Die Begründung der Theosophie.

Seitdem Eschenmayer der Identitätslehre den Einwurf gemacht hatte, daß die Thatsache des religiösen Lebens ihr Fassungsvermögen übersteige, war die Auflösung dieses Problems in Schellings Untersuchungen eingetreten und allmälig durch seine eigene Entwicklung in den Vordergrund gestellt worden. Er wollte zeigen, daß zur Durchdringung des religiösen Lebens seine Lehre nicht bloß die Fähigkeit, sondern die alleinige Vollmacht habe. Jetzt mußte der pantheistische Gottesbegriff näher bestimmt und so entwickelt werden, daß er die Religion bis in ihre innersten Mysterien hinein zugleich begründet und erleuchtet. Nun ist der bewegende Grund alles religiösen Lebens das menschliche Erlösungsbedürfniß, das Bewußtsein des Uebels, der Schuld, des Bösen, welches selbst in dem Vermögen der Freiheit seine Wurzel hat. Hier also liegt der Kern des Problems, der Punkt, an welchen der Hebel zu setzen. Es ist nicht genug, daß die Freiheit als das Vermögen des Bösen mit dem pantheistischen Gottesbegriff irgendwie ausgeglichen wird, sie muß aus ihm abgeleitet und begründet, es muß in dem Wesen Gottes gleichsam die Gegend entdeckt werden, wo jenes Vermögen wurzelt, so wurzelt, daß es außerdem gar keinen anderen Grund haben kann und doch die Natur Gottes dadurch keineswegs dualistisch getrennt, im Gegentheil erst dadurch in ihrer wahren, lebendigen, persönlichen Einheit hergestellt wird.

Diese Fassung des Problems bedingt die Auflösung: es ist die Freiheitslehre, welche die Identitätslehre in Theosophie verwandelt. Den Anfang machte schon die würzburger Schrift über „Philosophie und Religion." Die eigentliche Grundlegung giebt Schelling fünf Jahre später in seinen „philosophischen Un-

terſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände." Die Abhandlung erſcheint in dem „erſten Bande ſeiner philoſophiſchen Schriften" (Landshut 1809), der bei ſeinen Lebzeiten der einzige geblieben iſt, ſie iſt in dieſem Bande die einzige neue Schrift, zugleich eine der tiefſinnigſten und wichtigſten der geſammten philoſophiſchen Literatur und unter den Werken, die ſeine Lehre fortbilden, das letzte von ihm ſelbſt veröffentlichte. Was noch folgt, hat damit verglichen nur abhängigen Werth und den Charakter der Gelegenheitsſchrift.

Er ſelbſt war von der Bedeutung des Werks durchdrungen und nahm daſſelbe keineswegs als einen Bruch mit ſeiner früheren Lehre, ſondern als deren Ziel. So äußert er ſich brieflich gegen Windiſchmann, als er ihm ſeine neue Unterſuchung ankündigt: „dieſer Band enthält zwar nur eine eigentlich neue Abhandlung, inzwiſchen umfaßt dieſe gewiſſermaßen die ganze ideelle Seite der Philoſophie und gehört zu dem Wichtigſten, was ich ſeit langer Zeit geſchrieben." „Ich weiß, daß Sie nicht wie Fr. Schlegel denken, deſſen verdeckte Polemik ich in eine offene zu verwandeln geſucht habe. Sein höchſt craſſer und allgemeiner Begriff des Pantheismus läßt ihn freilich die Möglichkeit eines Syſtems nicht ahnden, worin mit der Immanenz der Dinge in Gott, Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böſes beſteht." „Ich habe in dieſer Abhandlung das, was man mein Syſtem nennen kann, da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der erſten Darſtellung wirklich hinaus ſollte. Es war ein Unglück, daß dieſe nicht fertig geſchrieben wurde; viel Mißverſtand wäre dadurch in der Wurzel abgeſchnitten worden*)."

*) Aus Schellings Leben. II. S. 156 flgd. (Br. v. 9. Mai 1809.)

## 6. Neue Aufgaben.

Die Weltalter. Mythologie und Offenbarung. Negative und positive Philosophie.

Jetzt erscheint die Lehre Schellings, unter ihrem höchsten d. h. theosophischen Gesichtspunkte betrachtet, als eine Darstellung der Entwicklungsgeschichte Gottes. Wie Gott selbst die Natur als Grund in sich faßt und trägt, so das schelling'sche System die Naturphilosophie.

Die Entwicklungsgeschichte Gottes ist seine Selbstoffenbarung, die durch die Welt hindurch- und darum in Perioden eingeht. Diese Perioden der göttlichen Selbstoffenbarung sind die „Aeonen" oder „Weltalter", Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Maß zu unterscheiden: die Zeit vor, in und nach der Welt; die Urzeit, diese Welt, die künftige.

Die Entwicklungsgeschichte Gottes im menschlichen Bewußtsein, das menschliche Erlebtwerden Gottes ist die Religion: als Naturproceß oder Theogonie wird Gott erlebt in der Mythologie, als wirklich offenbarer Gott in der Offenbarung. Das ist im engeren Sinn die Geschichte Gottes und deren Darstellung „die geschichtliche Philosophie", die sich darum in „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der Offenbarung" unterscheidet.

Nehmen wir nun, daß die göttliche Selbstoffenbarung Natur und Welt als nothwendige Bedingungen in sich begreift, ohne welche sie nicht erfüllt werden kann, in die sie aber keineswegs ohne Rest aufgeht, so müssen hier diese beiden Factoren wohl unterschieden werden: die negativen Bedingungen und die positive Erfüllung, oder, was dasselbe heißt, in dem Gesammtproceß des göttlichen Lebens das Reich der Nothwendigkeit und das der

Freiheit. Demgemäß zerfällt das Gesammtsystem der Philosophie in „negative und positive Philosophie", und so erklärt sich, wie Schelling die Freiheits- und Offenbarungslehre als „die positive Philosophie" bezeichnet, welche die Welt bis jetzt entbehrt habe und die zu bringen, er der berufene Philosoph sei.

Einen Vorblick auf die Philosophie der Mythologie giebt Schelling „als Beilage zu den Weltaltern" (die nicht erschienen waren) in der letzten von ihm veröffentlichten Separatschrift „über die Gottheiten von Samothrake" (1815). Es war der erste Versuch einer Anwendung der in der Freiheitslehre entwickelten Begriffe auf die Religionslehre. Als er sie seinem Freunde Gries schickt, bemerkt er dabei: „es ist der erste Schritt zur Ausführung eines Plans, den ich Ihnen einst, wenn ich nicht irre, auf der unvergeßlichen Reise zwischen Dresden und Jena vorphantasirt und vorgefaselt habe, und den Sie mit so vieler Heiterkeit aufnahmen. Jetzt ist einigermaßen Ernst daraus geworden, d. h. etwas daran könnte doch noch wahr werden*)."

### 7. Stuttgarter Privatvorlesungen. Unsterblichkeitslehre.

Das Jahr, in welchem die Freiheitslehre, dieses letzte seiner schöpferischen Werke, erscheint, war das Todesjahr seiner Frau. Mit ihr zugleich endet auch bei ihm die Lust literarischen Wirkens.

Um sich geistig wiederaufzurichten und Kraft zu neuer Arbeit zu sammeln, nahm Schelling für längere Zeit Urlaub und lebte den größten Theil des Jahres 1810 (Febr. — Octob.) in Stuttgart. Hier umgab ihn ein Kreis gereifter, durch Bildung und Lebensstellung angesehener Männer, die den Wunsch hatten, von ihm selbst in seine Lehre eingeführt zu werden. Gern ergriff er

*) Ebendaselbst. II. S. 364.

dieſe Gelegenheit, die ihn auf ſeine Sache richtete und zu dem lebendigſten Gedankenverkehr mit ſich und Anderen bewog. Die Form der Belehrung ſollte dialogiſch ſein, nicht Vorträge, die nachgeſchrieben, ſondern Geſpräche, in denen Fragen und Bedenken mitgetheilt wurden. Die Zuſammenkünfte, angeregt durch den Präſidenten von Wangenheim, fanden ſtatt im Hauſe des Oberjuſtizrath Georgii, mit dem ſich Schelling in Folge dieſes philoſophiſchen Verkehrs näher befreundete. Den Inhalt ſeiner dialogiſchen Lehrvorträge, deren Abriß aus dem Nachlaß des Philoſophen veröffentlicht iſt, bildete ſein Syſtem unter dem Standpunkt der Freiheitslehre. Er wollte hier die geſammte Philoſophie in einem Guß geben als die geiſtige Darſtellung des Univerſums, als „Manifeſtation Gottes", Geſchichte der göttlichen Selbſtoffenbarung, worin die Unterſchiede des Niederen und Höheren als „Perioden" oder „Potenzen" gefaßt waren. Man darf daher dieſe ſtuttgarter Privatvorträge als die erſte Frucht jener neuen Unterſuchung über die menſchliche Freiheit anſehen*).

In einem Punkt, der ſtets das Ziel der Myſtagogen war, verſucht Schelling hier zum erſtenmale die poſitive Löſung. Er glaubt den Schlüſſel in der Hand zu halten, um das verſchloſſenſte aller Geheimniſſe zu eröffnen: die perſönliche Unſterblichkeit des Menſchen, das wirkliche Leben nach dem Tode, den Uebergang aus dieſer Welt in die Geiſterwelt. Er hat ſeitdem nicht aufgehört, ſich mit dieſer Frage zu beſchäftigen, in ſich überzeugt, das unbekannte Land jenſeits des Todes entdeckt zu haben. Mit dem Gottesbegriff hängen ſtets die Unſterblichkeitsvorſtellungen genau zuſammen. Schellings Lehre von den Potenzen des göttlichen Lebens, angewendet auf das menſchliche, gab ſeiner Unſterblich-

*) Aus Schellings Leben. II. S. 194—203. S. W. Abth. I. Bd. VII. S. 417—487.

keitstheorie die Richtung und Conſtruction. Der wahre und „eſſentielle" Menſch lebt hienieden noch nicht in ſeinem wahren Element, in ſeinem eigentlichen „esse", er iſt noch nicht das, was er iſt, weder im Guten noch im Böſen; er erreicht weder den tiefſten Abgrund, der in ihm liegt, noch den höchſten Gipfel ſeines wahren Seins. In jedem Menſchen iſt das Leben in dieſer Welt die ſchwächere Potenz ſeines wirklichen Selbſt, ſeines wahren Charakters, ſeines Dämons im Guten wie im Böſen. Der Tod iſt der Uebergang zur höheren Potenz, der Durchbruch des dämoniſchen Lebens, das weit energiſcher, kraftvoller, wirklicher ſein wird, als das gegenwärtige. Was wir im Tode loswerden, iſt unſere Schwäche; was ſtirbt, iſt das Ohnmächtige und Hinfällige unſeres Weſens; was fortlebt, die Individualität in ihrem wahren Element, in ihrer concentrirteſten Kraft, die ſich im Guten zur Seligkeit, im Böſen zur Hölle ſteigert.

Daß Schelling auf ſolche Weiſe über Tod und Unſterblichkeit ſpeculirt, iſt durch ſeinen theoſophiſchen Standpunkt, durch ſeine Lehre von der menſchlichen Freiheit und vom intelligiblen Charakter bedingt; doch iſt nicht zu verkennen, daß auch perſönliche Gemüthsintereſſen, welche der Tod ſeiner Frau erweckt hatte, an dieſen Meditationen und an der Luſt, womit er ſie ergriff, lebhaft betheiligt waren. Aus ſeinem Nachlaß haben wir das Bruchſtück eines Geſprächs „Clara oder über den Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt" kennen gelernt, worin die Vorſtellungen der künftigen Welt am ausführlichſten behandelt werden und wohl an mehr als einer Stelle das Andenken Carolinens hervortritt. Dort, wo Clara das Sterben „der früh verklärten Freundin" ſchildert, und in jener Erinnerung an ein von weiblicher Hand geſchriebenes Fragment, welches in das Geſpräch aufgenommen werden ſollte und wahrſcheinlich von

Caroline verfaßt, nicht bloß von ihrer Hand geſchrieben war. Auch will mir ſcheinen, daß die Abfaſſung dieſes Geſprächs früher und dem Tode Carolinens wie den ſtuttgarter Vorleſungen näher liegt, als der Herausgeber vermuthet, der es in die Zeit von 1816 bis 17 ſetzt*).

*) S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 1—111. (S. 28. S. 66.) Vgl. Caroline II. Beil. 3. S. 381 flgd.

Unwillkürlich iſt man bei folgender Stelle des Geſprächs an den Brief erinnert, den Schelling über den Tod Carolinens an Louiſe Gotter ſchrieb (S. ob. S. 186 flgd.): „o wohlthätige Hand des Todes", fiel hier Clara ein, „daran erkenne ich Dich! Laſſen Sie mich der früh verklärten Freundin gedenken, die meines Lebens Schutzengel war, wie bei ihr dies alles eintraf; wie, als ſchon die Schatten des Todes ſich ihr näherten, eine himmliſche Verklärung ihr ganzes Weſen durchſtrahlte, daß ich glaubte ſie nie ſo ſchön geſehen zu haben als im nahenden Augenblick des Erlöſchens u. ſ. f."

Und in dem handſchriftlichen Bruchſtück hören wir in der Stelle über den menſchlichen Genuß als Erfüllung des menſchlichen Daſeins Caroline reden: „da unſer Genuß ſo vielfältig ſein kann, ſo ſollen wir auch vielfältiger genießen wie jedes andere Geſchöpf, und genießen wir nicht, ſo verfehlen wir unſere Beſtimmung." „Um vom Ganzen zu genießen, müſſen wir fürs Ganze ſorgen." Wenn das Ganze leidet, muß ich nothwendig verderben, muß, wenn ich alle Fähigkeit des Genuſſes mir erhalte, nothwendig alle Befriedigung mir entziehen. Allein eines geht ohne das andere nicht, und derjenige, der jedem Genuß offen iſt, nach jedem Genuß geizt, wird auch das Ganze mit der größten Sorgfalt zu erhalten ſuchen. Ich meine nicht damit den eingeſchränkten Genuß eines Wollüſtlings.— dieſer kennt tauſend Arten des Genuſſes nicht, den das Kind der Natur täglich hat. Die geringſte Pflanze, jeder Sonnenblick, jedes freudige Angeſicht, jeder Dank für die kleine Gabe, jedes Bewußtſein Dank verdient zu haben, jeder ferne Baum, der einem fremden Geſchöpf ſanften Schutz giebt, der nahe Zweig, zu deſſen Früchten er den müden Wanderer einladet, jeder Vogel, den er die kühle Quelle

Als Georgii bald nach Schellings Aufenthalt in Stuttgart ſeine Frau verloren hatte, tröſtet ihn dieſer mit ſeiner Zuverſicht über das jenſeitige Leben: „gewiß, die Beſtimmungen, die uns erwarten, ſind unglaublich hoch, und ich wenigſtens, der ich weit entfernt bin von aller ſentimentalen Sehnſucht nach dem Tode und feſt entſchloſſen zu leben und zu wirken, ſo lange es mir vergönnt iſt, muß mir doch den Augenblick des Sterbens als den wonnevollſten unſeres ganzen Lebens denken*)."

---

genießen ſieht, jedes kleine Geſchöpf, dem er Futter reicht, ſind ihm Zweige des Genuſſes, den kein eingeſchränkter Wollüſtling kennt. So können wir genießen, wenn wir der Natur treu bleiben." Vgl. damit oben Cap. V. S. 77—79.

*) Aus Schellings Leben. II. S. 249 flgd. (Br. Oſtern 1811.)

# Zwölftes Capitel.

## Streit mit Jacobi. Controverſe mit Eſchenmayer. Unerfüllte Ankündigungen.

### I.

### Streit mit Jacobi.

#### 1. Perſönliche Berührung.

Zwiſchen die Unterſuchung über die menſchliche Freiheit und den mythologiſchen Verſuch über die Gottheiten von Samothrake fällt der denkwürdige Streit Schellings mit Jacobi.

Die erſte perſönliche Berührung beider Männer war freundlich geweſen. Unmittelbar nachdem er Jacobi kennen gelernt, ſchreibt Schelling an Caroline und ſchildert ihr, die ſehr begierig war davon zu hören, ſeine Eindrücke. „Jacobi iſt ein liebenswürdiger Mann, für die erſte Bekanntſchaft wenigſtens. Er iſt doch anders als ich mir ihn vorgeſtellt, weniger ernſt und abgezogen, mehr heiter und gegenwärtig, im Uebrigen, wie man ihn aus ſeinen Schriften kennen lernt, viel mit Briefſchaften umgeben u. ſ. f.“ „Tiefer in ein wiſſenſchaftliches Geſpräch mich einzulaſſen, war nicht Zeit noch Ort. Die alten Jungfern ſitzen dabei, wie zwei alte Katzen, die ſich Gelehrte oft halten, und die nicht vom Sopha zu bringen ſind, wenn man ihnen gleich eins verſetzt,

der alten Gewohnheit wegen*)." Jacobi gefiel ſich in der Art des vornehmen Mannes und hatte die große oder kleine Eitelkeit, ſich gern den Hof machen zu laſſen, worüber man im ſchelling'ſchen Kreiſe viel ſpottete, obgleich Schelling ſelbſt von ähnlichen Schwächen keineswegs frei war. Zu den Perſonen des jacobiſchen Hofes gehörte Schlichtegroll, der Generalſecretär der Akademie, mit ſeiner Frau, und dieſe letztere namentlich erregte die ſchelling'ſche Spottluſt. „Er beträgt ſich", ſchreibt Caroline ihrer Freundin in Gotha, „als Privat- und Hausſecretär des Präſidenten." „Sie iſt denſelben Weg gegangen und hat ſich in die Dienſte des jacobiſchen Hauſes begeben." „Der Präſident hält ſogar dafür, daß ſie Witz hätte. Schelling ſagt, er wäre hierüber faſt frappirt geweſen, da er aber kürzlich geſehen, daß die Schlichtegroll dem Jacobi die Hand küſſe, ſo begreife er auch, daß ſie Witz habe. Nimm das alles nicht zu ernſtlich und zu übelwollend, aber mit unſerer beiderſeitigen Natur ſtimmt es denn gar nicht**)."

## 2. Jacobi's Angriff.

Bald ſtanden beide Männer einander fremd gegenüber und innerlich abgeneigt. Seit Schellings Rede trug ſich Jacobi mit dem Plan einer polemiſchen Schrift, die ſchon im Sommer 1808 dem Ende nahe war. Kurz vorher war Fries' „neue Kritik der Vernunft" erſchienen (1807), die in der polemiſchen Richtung gegen Schelling mit Jacobi übereinſtimmte. „Ich bin neugierig zu erleben," ſchreibt Jacobi an Fries, „was Schelling thun wird, ob ganz ſchweigen oder widerlegen. Ich vermuthe das erſte. Er

*) Aus Schellings Leben. II. S. 85 flgd. (Br. v. 1. Mai 1806.)

**) Caroline. II. S. 339 flgd. (Br. v. 12. Octob. 1807.)

verläßt ſich auf die Schaar ſeiner naturphiloſophiſchen Anhänger, die denn auch wohl noch eine Zeit lang das große Wort behalten werden. Seit er Director der Akademie der Künſte geworden iſt, beſucht er vollends mein Haus nicht mehr, und wir treffen uns zufällig am dritten Ort, welches ſich auch nur äußerſt ſelten zuträgt*)." Im Frühjahr 1811 war die Schrift vollendet; ſie ſollte erſt „über innere und äußere Offenbarung", dann „Philoſophie und Chriſtenthum" heißen; zuletzt erſchien ſie unter dem Titel: „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung." „Endlich", ſo ſchreibt er den 7. November 1811 an Fries, „iſt mein altes Kind jung geworden und die Hebamme wird es Ihnen ſchon vor die Thür gelegt haben. Mit Sehnſucht erwarte ich Ihr Urtheil über dieſes Product. Schreiben Sie es mir freimüthig und recht beſtimmt. Die Naturphiloſophen werden mich hart darüber vornehmen." In demſeben Briefe bemerkt er, daß Schelling anfange ungezogen gegen ihn zu werden und ſich ſelbſt in akademiſchen Vorträgen Anzüglichkeiten erlaube**).

Abgeſehen von dem Inhalte der Polemik, war die Art, wie Jacobi den Gegner angriff, nicht rühmlich. Der Angriff war halb verſteckt, er war direct und doch heimlich, Schellings Worte wurden (nicht immer genau) angeführt, er ſelbſt nicht genannt, und von der Abhandlung über die Freiheit gar keine Notiz genommen. Und wenn Jacobi in einem ſpäteren Briefe an Fries erklärt, es ſei dies „aus bloßer Schonung" geſchehen und weil er Schelling „nicht ohne Noth habe reizen wollen", ſo kann eine ſolche Ausrede die Blöße, die er ſich gab, nicht decken oder beſchö-

*) J. Fr. Fries. Von Henke. S. 314. S. 316. S. 318. (Br. 6.)

**) Ebendaſ. S. 319. Br. 8.

nigen, ſondern nur durch die Unwahrheit der Ausflucht vergrößern*).

Was aber die Gründe betrifft, die er gegen Schelling ins Treffen führte, ſo waren es ſeine bekannten Veteranen, die ſchon gegen Spinoza und Leibniz, gegen Kant und Fichte gekämpft hatten und allmälig etwas hinfällig geworden waren: die Philoſophie als Erkenntnißſyſtem ſei nothwendig Pantheismus, als ſolcher unfähig Freiheit, Perſönlichkeit, Gott zu begreifen, und müſſe daher folgerichtigerweiſe fataliſtiſch und atheiſtiſch ausfallen. Es kam ihm gelegen, daß eben damals Fr. Schlegel in ſeiner India über den Pantheismus ähnlich geurtheilt hatte**). Dagegen war er über das Weſen der Freiheit, welches die kantiſche Philoſophie neu erleuchtet hatte, auch mit ſeinem Freunde Fries keineswegs einverſtanden. „Unſern alten Streit über Freiheit werden wir wohl mit ins Grab nehmen, ohne darum im Himmel ſo wie auf Erden weniger Freunde zu ſein. Gleichwohl beruht meine ganze Philoſophie auf dieſer Lehre von der Freiheit, und ich begreife nicht, welchen Werth ſie für jemand haben kann, der dieſe ihre Grundlage verwirft. Alles beruht bei mir auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Erſchaffenden und Erſchaffenen, der Freiheit und Nothwendigkeit***).“ Eben dieſer Dualismus iſt es, der ſich jetzt gegen Schelling kehrt und in ihm den mächtigſten Gegner, gleichſam ſeinen geiſtigen Todfeind findet, deſſen intellectueller Naturtrieb von den erſten ſpeculativen Aeußerungen bis in die theoſophiſchen Abgründe hinein auf die Einheit gerichtet war.

*) Ebendaſ. S. 330. Br. 15 (v. 7. Aug. 1815).

**) Ebendaſ. S. 315.

***) Ebendaſ. S. 317 flgd. Br. 4. (v. 17. Nov. 1810.)

### 3. Schellings Gegenschrift.

Die Schrift „von den göttlichen Dingen" traf ihn, nachdem er in seiner jüngsten Abhandlung über die Freiheit ausgeführt hatte, daß Nothwendigkeit und Freiheit weder unbegreifliche noch unverträgliche Gegensätze seien, ebenso wenig Pantheismus und Theismus, vielmehr der ächte Theismus den Pantheismus als unentbehrliche Grundlage in sich und unter sich begreife. Um diesen Standpunkt polemisch zu bekräftigen und um so energischer einleuchtend zu machen, kam ihm das jacobische Buch wie gerufen. „Nächstens erscheint oder ist schon erschienen", schreibt er an Windischmann den 12. November 1811, „„über die göttlichen Dinge und deren Offenbarung"" von Herrn Präsident Jacobi. Es ist schwer abzusehen, wie die göttlichen Dinge Zeit gefunden, bei einem so viel und so gar nicht göttlich beschäftigten Mann vorzukommen. In den Vorzimmern und an den Speisetischen der Großen haben sie ihn doch gewiß nicht aufgesucht. Es liegt in diesem Mann, der die Welt trefflich zu täuschen verstand, eine unglaubliche Anmaßung sammt verhältnißmäßiger Leerheit des Geistes und Herzens, die man aus sechsjähriger Anschauung kennen muß, um sie zu begreifen. Unstreitig wird der Welt wieder die heillose Lehre des Nichtwissens vorgepredigt mit frommen Verwünschungen der Gottlosigkeit unseres Pantheismus und Atheismus. Ich wünschte sehr, daß ihm von mehreren Seiten begegnet werde. Er hat unglaublichen Schaden gestiftet und stiftet ihn noch*)."

Das Buch war, wie er sich gedacht, und er nahm den Kampf sogleich auf mit dem frohen Vorgefühl eines ihm sicheren Triumphes. „Jacobi's Buch", heißt es in einem Briefe an

*) Aus Schellings Leben. II. S. 270.

Georgii, „sollte nicht überschrieben sein von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, sondern von den göttlichen Dingen und ihrer Verheimlichung (Obscurirung). Durch diese Schrift ist meine Lage hier sehr und zwar ins Vortheilhafteste geändert. Sie war wirklich insofern drückend, als ich den verderblichen Wirkungen dieses Mannes ruhig zusehen mußte, ohne ihm frei entgegen arbeiten zu können." „Die Erscheinung dieses Buches macht Epoche in der Entwicklung meines Systems und in seinem Sieg über die vorher dageweſene Herzensträgheit und Geistlosigkeit, die man sich für Glauben, ja für eine Art von höherer Philosophie hat aufreden lassen. Es konnte schwerlich etwas Glücklicheres für mich geschehen*)."

Binnen wenigen Wochen, es waren die letzten des Jahres 1811, schreibt er sein „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi." Die erste Wirkung der Streitschrift war zündend und bestätigte ihm das Gefühl einer sieg- und erfolgreichen That. „Ihr Brief, Freund", schreibt er den 27. Februar 1812 an Windischmann, „war mir ein begeisternder Zuruf." „Hier hat die Schrift ein ungemeines Aufsehen gemacht und ist nicht anders wie eine Bombe in die Stadt gefallen. Trotzdem hat sie für meine äußere und bürgerliche Existenz keine nachtheiligen Folgen gehabt. Im Gegentheil, sie hat mir viele Freunde erworben. Es ist auffallend, wie Menschen aller Art und jedes Standes davon ergriffen worden, daß sie mir ein Bild wurde von der Wirkung auf die Gemüther, welche unsere vollkommen entwickelten Gedanken einst in ihrer Ausbildung zur letzten Klarheit auf das Menschengeschlecht haben müssen. Seit vielen Jahren habe ich die anfängliche Bescheidenheit, bloß für Wissenschaft und

*) Ebendas. II. S. 280 flgd.

Schule zu wirken, mehr und mehr aufgegeben und einſehen müſſen, daß die Vorſehung eine Veränderung der ganzen Denkart und keinen Theil verſchmäht will. Vielleicht hat der erſte Verſuch, auch auf den geiſtlichen und alle Stände zu wirken, darum ſo glücklich ausfallen müſſen, um mich hierin zu beſtärken. Dieß iſt der eigentliche, ſtille, noch unausgeſprochene Sinn der von mir angekündigten Zeitſchrift." „Polemik thut noth, aber ganz andere, die mit Blitzen vom Himmel, mit Donnern der Begeiſterung niederwirft, mit ſanftem Wehen eines göttlichen Geiſtes die geſunden Keime belebt*)."

Auch in dem Briefwechſel mit Pauline Gotter ſpielt „das kriegeriſche Buch" eine Rolle. „Jacobi gab dieſes Spätjahr", ſchreibt Schelling (Anfang des Jahres 1812) „ein Buch voll der gehäſſigſten und biſſigſten Ausfälle gegen mich heraus. Bei dem Verhältniß, in welchem wir zu einander ſtehen, hätte ich nicht ganz gleichgültig bleiben können, auch wenn es nicht längſt wünſchenswerth geweſen, mich wiſſenſchaftlich mit ihm auseinanderzuſetzen. So konnte ich die Gelegenheit um ſo weniger vorbeigehen laſſen und muß Ihnen, Kind des Friedens, bekennen, daß ich das Ende des Jahres meiſt damit zugebracht, ein ſehr kriegeriſches Buch zu ſchreiben, das in wenigen Tagen vielleicht herauskommt." „Das Buch", heißt es einige Wochen ſpäter, „iſt mir auch darum nicht unlieb, weil es in der Entwicklung meiner Gedanken eine Art von Epoche macht." Ueberall in den philoſophiſchen Kreiſen wirkt die Schrift wie ein Ereigniß. Ein bedeutſamer Wiederhall davon macht ſich auch in einem Briefe der Freundin vernehmbar: „welche Senſation erregt Ihr Buch, beſter Schelling! In Jena hat es eine ſolche Bewegung in die Ge-

*) Ebendaſ. II. S. 294 flgd. In Betreff der im Briefe erwähnten Zeitſchrift vgl. dieſes Cap. unten S. 223 flgd.

müther gebracht, daß ſeit ſeiner Erſcheinung an nichts anderes gedacht, von nichts anderem geredet, nur für und wider geſtritten wird. Der größte Theil ſchlägt ſich mit Feuer und Flamme zu Ihrer Fahne, und nur wenige ergreifen Jacobis Partei. Auch Goethe ſoll ſich freuen, daß die Wahrheit ſiegt*)."

### 4. Urtheile über den Streit.

Dem jacobiſchen Dualismus mußte Goethe abgeneigt ſein, und er hat die Schrift von den göttlichen Dingen ſo aufgenommen, daß er ſeine entgegengeſetzte Denkweiſe einem Verehrer Jacobis gegenüber mild und mit den freundſchaftlichſten Gefühlen für Jacobi ausſprach, dieſem ſelbſt unverhohlen erklärte und zuletzt in ein poetiſches Bekenntniß brachte, das Jacobi als ein unartiges Spottlied empfand: „groß iſt die Diana der Epheſer." An Schlichtegroll ſchrieb er den letzten Januar 1812: „grüßen Sie meinen Freund Jacobi auf das Allerbeſte. Ich habe ſein Werk mit vielem Antheil, ja wiederholt geleſen. Er ſetzt die Ueberzeugung und das Intereſſe der Seite, auf der er ſteht, mit ſo großer Einſicht als Liebe und Wärme auseinander, und dieß muß ja auch demjenigen höchſt erwünſcht ſein, der ſich, von der andern Seite her, in einem ſo treuen, tief und wohldenkenden Freunde beſpiegelt. Freilich tritt er mir der lieben Natur, wie man zu ſagen pflegt, etwas zu nah, allein das verarg ich ihm nicht. Nach ſeiner Natur und dem Wege, den er von jeher genommen, muß ſein Gott ſich immer mehr von der Welt abſondern, da der meinige ſich immer mehr in die Welt verſchlingt. Beides iſt auch ganz recht, denn gerade dadurch wird es eine Menſchheit, daß, wie ſo manches andere ſich entgegenſteht, es auch Antinomien der Ueberzeugung giebt. Dieſe zu ſtudiren macht mir das größte

*) Aus Schellings Leben. II. S. 283 flgd. S. 291. S. 309.

Vergnügen, seitdem ich mich zur Wissenschaft und ihrer Geschichte gewandt habe." An Jacobi schrieb er einige Monate später (d. 10. Mai 1812): „ich würde die alte Reinheit und Aufrichtigkeit verletzen, wenn ich Dir verschwiege, daß mich das Büchlein ziemlich indisponirt hat. Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin Natur und in Nachbildung ihrer geheimnißvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen andern und noch dazu formlosen Gott aufdringen will." „Als Dichter und Künstler", heißt es in einem späteren Briefe, „bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere*)." Partei in dem Streit zwischen Jacobi und Schelling nahm er nicht; auch konnte die Theosophie des letztern schwerlich nach dem Geschmack des Goldschmiedes von Ephesus sein.

Jacobi selbst war über Schellings Gegenschrift empört und sah darin ein Werk bloß heimtückischer Bosheit. „Schellings grimmigen Ausfall gegen mich", schrieb er den 23. Febr. 1812 an Fries, „haben Sie nun gewiß gelesen und auch den Nachtrag dazu im Morgenblatt. Man sieht nun schon, daß er mit seinem Anhange nach einem förmlichen Plan arbeitet und alle Scheu und Scham weggeworfen hat. Es ist mir bei dieser Gelegenheit auffallend geworden, daß ich Schellingen verschiedene Male habe bleich werden sehen, nie aber roth. Ich werde dem Nichtswürdigen nichts antworten; alle meine hiesigen Freunde sind der Meinung, daß ich es ohne Verletzung meiner Würde nicht könne."

*) Vgl. Bd. III. dieses Werks. Buch II. Cap. IX. S. 870 bis 72.

„Von Schelling iſt es ein wahrhaft ſataniſcher Kniff und Pfiff, daß er ſeine Leſer zu überreden ſucht, ich hätte ihm perſönlich ſchaden wollen*)." Schellings feindlich geſinnte Gegner nahmen die Schrift ebenfalls nur als einen Ausbruch perſönlichen Haſſes und gaben ihm die ſchnöde Abſicht Schuld, er habe Jacobi vom Präſidentenſtuhl der Akademie verdrängen wollen, um dieſen Platz ſelbſt einzunehmen. Unter den philoſophiſchen Gegnern trat Fries für Jacobi auf mit ſeiner Schrift: „von deutſcher Philoſophie, Art und Kunſt. Ein Votum für F. H. Jacobi."

Manche, die in der Sache mit Schelling übereinſtimmten, fanden doch, daß er zu leidenſchaftlich verfahren ſei und die Wucht ſeiner Abwehr mit dem Angriff in keinem Verhältniß ſtehe. So hatte auch Georgii geurtheilt. „Ich kann nicht gut mein eigener Richter ſein", ſchrieb Schelling zurück, „ich habe auch Fleiſch und Blut und kann zu weit gegangen ſein, daß ich es aber einſehe, kann ich nicht in Wahrheit ſagen." Die Mißachtung, die er gegen Jacobis Geiſt und Charakter hege, ſei nicht der eigentliche Beweggrund ſeiner ſo ſcharfen und rückſichtsloſen Polemik, auch nicht daß Jacobi ſchon 1803 einen Ausfall gegen ihn gemacht und die Beſchuldigung des Pan- und Atheismus zuerſt ausgeſprochen und verbreitet habe. „Was mich eigentlich antrieb und, wenn Sie wollen, in eine Begeiſterung des Zorns verſetzte, iſt die nachtheilige Wirkung dieſes Mannes in Bezug auf religiöſe Ueberzeugung. Gerade dieſe Lau- und Halbheit iſt es, durch welche unſer Zeitalter zu Grunde gegangen. Dabei der Heiligenſchein des eifrigſten Religions- ja ſogar Chriſtenthumslehrers, mit dem er ſich umgeben, und wodurch er ſogar manche eifrig religiöſe Seelen hintergangen hat, während er — ich will nicht ſagen über den Glauben — über die bloße Vorſtellung einer unmittelbaren

*) J. Fr. Fries. Von Henke. S. 320 flgd.

Offenbarung, der Göttlichkeit Chriſti und der Schrift lächelt. Ich bin ſo wenig intolerant gegen den Gläubigſten als gegen den Ungläubigſten, wenn er es nur recht iſt.“ „Aber ſolche Heuchler, Menſchen, die bei der Welt zwar den Ruf aufgeklärter, freidenkender Köpfe und bei den Kindern Gottes den Namen der Gläubigen erhalten — Belial und Chriſtus zugleich dienen wollen — dieſe waren und ſind mir ein Gräuel.“ „Als mir die Begriffe für eine göttlich geoffenbarte Religion fehlten, hatte ich es keinen Hehl; da ich noch nicht zu der Tiefe der Ueberzeugung gekommen war, wie jetzt, ſchwieg ich; wie ich jetzt reden werde, wird man ſehen *).“

Ganz einverſtanden mit Schelling nicht bloß in der Sache, ſondern auch in Anſehung der perſönlichen Behandlung des Streites war Steffens. Er gab Schelling in jedem Sinne Recht. Was er über die zeitgeſchichtliche Bedeutung, über den ſtiliſtiſchen Werth, über die Wichtigkeit der Streitſchrift in dem Entwicklungsgange der ſchelling'ſchen Lehre urtheilt, iſt treffend und darf noch heute gelten. „Schelling war von Jacobi auf eine Weiſe angegriffen worden, die entſchieden bekämpft werden mußte.“ „Es war nicht Schelling, der Jacobi angriff, es war die Philoſophie, die ihren Doppelgänger bannte, und die aufgehende Sonne mußte das Geſpenſt auf immer verjagen. Man hat ſich über Schelling beklagt, ſelbſt Freunde glaubten die Härte der Schrift nicht billigen zu dürfen. Alle Gegner ſchrieen. Die geſelligen Kreiſe, in denen Jacobi als ein Apoſtel erſchien, das Abweiſen einer beſtimmten ſtrengen Wiſſenſchaft, das Hinweiſen in die Ferne nach einer noch geſtaltloſen Religion, die fügſam ſich allen Gemüthern anſchloß, waren dem herrſchenden Sinne der Zeit eben

*) Aus Schellings Leben. II. S. 330—32. (Br. v. 8. Decemb. 1812.)

gemäß. Er erſchien den Frauen, wie den Männern als der liebenswürdigſte Greis, der die Streitenden zum Stillſchweigen brachte, ohne den Streit zu ſchlichten. Daß die capitulirende Zeit, die das Geſpenſt durch einen wiederholten ohnmächtigen Exorcismus zu entfernen ſuchte, verſchwinden ſollte, war den Menſchen ein Gräuel. Und dennoch iſt Schellings Schrift (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. ſ. f.) eine der gewaltigſten, die je erſchienen ſind. Sie war vernichtend und ſollte es ſein. Schelling hat nie etwas zugleich Tieferes und Klareres geſchrieben. Die Schrift muß noch immer Gegenſtand eines ernſten Studiums ſein; auch wer jetzt Schelling faſſen will, muß ſie ganz begriffen haben." „Schelling iſt unter den Deutſchen der claſſiſche Proſaiſt. Dieſe Schrift iſt ein Meiſterſtück des deutſchen Stils. Er hält den Zorn feſt, aber läßt ſich nie von ihm beherrſchen. Die großartige Ruhe iſt eben vernichtend. Von jetzt an war von einem Angriffe Jacobis gegen Schelling nicht mehr die Rede. Das Geſchrei über die Grauſamkeit, mit der er behandelt war, mußte wider ſeinen Willen den entſchiedenen Sieg verkünden*)."

## II.

### Neue Zeitſchrift. Controverſe mit Eſchenmayer.

Dieſen Sieg wollte Schelling ausbeuten und das gegen Jacobi in der öffentlichen Meinung gewonnene Feld behaupten. Er hatte das Gefühl, durch die Wirkung ſeiner Schrift wieder einmal die Zeit berührt und energiſch getroffen zu haben; der Augenblick ſchien ihm günſtig, um durch eine Zeitſchrift, die ſchon in ſeinem Plan lag, die unmittelbare Berührung mit der Gegen-

*) Steffens. Was ich erlebte. Bd. VIII (1843). S. 376 bis 79.

art und seinen Einfluß darauf fortwirken zu lassen. Es ist das nfte- und letztemal, daß er als Journalist auftritt. Die frü- ren Zeitschriften hatten es mit esoterischen Dingen zu thun, ie speculative Physik, Kritik, Medicin; jetzt ging die Absicht iter: es sollte auf die gesammte Bildung des Zeitalters gewirkt, ses in seinen geistigen Mächten ergriffen, über seine Bestreb- gen aufgeklärt, auf seine höchsten Ziele hingewiesen werden; besondere galt es, das Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst d Bildung zu erleuchten, hervorzuheben, in seiner freien Ent- icklung zu fördern. Um diesen universellen und deutschen Cha- kter zu bezeichnen, wählte Schelling den Titel: „allgemeine eitschrift von Deutschen für Deutsche*)." Sie trat it dem Jahr 1813 ins Leben; angekündigt war sie schon ein ahr vorher. Unwillkürlich erinnert der Name an Fichte's Reden i die deutsche Nation, welche sich selbst erklärt hatten als „Reden n Deutschen an Deutsche." Was Fichte rednerisch geleistet hatte, rsuchte Schelling journalistisch. Zeitschriften sind keine Reden, s Jahr 1813 brachte den Befreiungskrieg und hatte nicht Zeit, h durch Zeitschriften belehren zu lassen, es war der Wirkung s Worts weniger zugänglich, als die Jahre 1807 und 1808, die ch der Unterjochung Deutschlands der Sammlung und geistigen rhebung bedurften. So blieb Schellings Unternehmen erfolg- s, und sein Blatt verwehte schnell im Sturme der Zeit.

Das wichtigste Stück der Zeitschrift ist eine Controverse mit schenmayer, veranlaßt durch Schellings Freiheitslehre, gegen e jener in einem Privatschreiben Einwürfe gemacht, welche dieser i einem Gegenschreiben abfertigte und beide Briefe in seine Zeit- hrift aufnahm. Er verfuhr dabei gegen Eschenmayer nicht ganz

*) S. W. Abth. I. Bd. VIII. S. 137—194. (Die Vorrede vom 2. Januar 1813.)

offen und etwas perfid. Als er ihn um die Erlaubniß bat, seinen Brief mit der Antwort zugleich abdrucken zu dürfen, sagte er ihm über den Werth seiner Einwürfe sehr artige Sachen, während er bei sich sehr gering davon dachte und Appetit spürte, Eschenmayer gleichsam als Nachtisch zu verzehren, nachdem er mit Jacobi die große Mahlzeit gehalten. „Ihr Brief", schreibt er an Eschenmayer, „betrifft die wichtigsten und geistigsten Sachen und trägt Ihre Gedanken so geistreich vor, daß ich aller Ruhe bedurft hätte, um ihn nach Würden zu erwiedern." „Ich wünsche, daß Sie mir erlauben, Ihr Schreiben, das außer seiner nächsten Beziehung auf meine Abhandlung von der Freiheit die allgemein interessantesten Aeußerungen und Anregungen enthält, in das erste Heft der Zeitschrift einrücken lassen zu dürfen." „Wir beide sind im Stande, der Welt das Beispiel eines mit gegenseitiger Achtung, mit Anstand, Würde und Freundschaft geführten literarischen Streites zu geben." Ganz anders schreibt er an Windischmann: „der Druck des ersten Heftes beginnt in wenigen Tagen. Für dieses habe ich ein wahres Kleinod in einem höchst naiven Briefe Eschenmayers, den er über meine Abhandlung von der Freiheit an mich geschrieben. Das Geheimniß des sogenannten Nichtwissens und der damit verbundenen Ansicht ist so darin ausgesprochen, daß nichts zu wünschen übrig bleibt. Aus diesem Grunde, auch weil es mir nicht wichtig genug war, ihm privatim zu antworten, habe ich mir das Sendschreiben zum Druckenlassen ausgebeten; meine Antwort erscheint ebenfalls im ersten Hefte und wird den Schleier vollends wegziehen*)."

*) Aus Schellings Leben. II. S. 287 flgd. (Br. an Eschenmayer v. 24. Febr. 1812) S. 302. (Br. an W. v. 5. Apr. 1812.)

## III.

## Ankündigung neuer Werke.

### 1. Die Weltalter.

„Wie ich jetzt reden werde, wird man sehen" — hatte Schelling im December 1812 an Georgii geschrieben. Man sah es nicht. Das Werk, an dem er arbeitete und das schon im Laufe des Jahres 1811 erscheinen sollte, waren die Weltalter. In einem Briefe an Pauline Gotter aus dem Anfange dieses Jahres heißt es: „mein Werk, woran ich viele Jahre innerlich entworfen und gearbeitet, soll endlich äußerlich werden. Da muß die letzte Hand angelegt werden, und Arbeit und Mühe sind nicht gering. Wir möchten ein lang gehegtes Ganzes gern immer noch zurückhalten. Wir meinen immer noch bessern zu können und trennen uns nur mit Schmerz davon, und doch ist der erste Wurf gewöhnlich der beste. Schmerzlich muß ich in diesem Augenblick ganz besonders einen Verlust fühlen. Wie sicher konnte ich mich sonst ihrem reinen und zarten Blick anvertrauen!" Es vergehen Monate. Zu Pfingsten schreibt er: „was ich Ostern herauszugeben gedachte, hat sich unter der Hand so ausgedehnt, daß ich wohl noch den ganzen Sommer damit zubringen werde. Die Zeit thut mir nicht leid, es ist ein Lieblingskind, an dem ich pflege." Und doch hatte er schon Ostern dem stuttgarter Freunde gemeldet: „von den Weltaltern sind elf Bogen, das ganze erste Buch gedruckt, es kann wohl über dreißig stark werden*)."

Im November schreibt er Windischmann, daß die Sache

*) Ebendas. II. S. 244 u. S. 256 (an P. G. v. 30. Jan. u. 2. Juni 1811.) S. 250.

ſtockt. „Ich hoffte immer mein Werk bald zu vollenden, aber der Gegenſtand iſt zu groß, der Arbeit zu viel, und mancherlei körperliche Beſchwerden, obgleich ich geſund im Ganzen, verzögern die Ausführung. Sie, mein lieber Freund, ſcheinen den Gegenſtand dieſes Buchs ſehr wohl aus der letzten Abhandlung herauscalculirt zu haben, was wenige gethan, da ſich die meiſten die ſeltſamſten Vorſtellungen davon machen, wobei ich ſie eben ſo gern laſſe, als manche, die da meinen, da ich ſo lange nichts geſchrieben, müſſe es gar aus ſein. Bitten Sie Gott, lieber Freund, daß er mir Kraft und friſchen Muth beſonders gegen die Anwandlungen einer ſonſt ganz unbekannten hypochondriſchen Laune gebe, und es wird ein Werk hervorgehen zur Freude aller aufrichtigen Freunde und zur Beſchämung aller Feinde. Hilft Gott, ſo kommt es nun ganz gewiß zu Oſtern. Ich mag es nicht theilweiſe ausgeben, ſonſt hätten zwei Bücher ſchon ein Jahr früher erſcheinen können*)."

Oſtern 1812 kommt, aber nicht die Weltalter. Der Streit mit Jacobi iſt dazwiſchen getreten; Schelling klagt, daß ihm das Buch einen Monat gekoſtet und ſo viel Zeit ſeiner Hauptarbeit entzogen habe. „Ich hoffe", ſchreibt er den 25. Februar 1812 an P. Gotter, „nebſt dem ſchon fertigen Theile der Weltalter noch das erſte Heft der Zeitſchrift zur Meſſe zu bringen." Keines von beiden geſchieht. Verlobung und Heirath lenken ihn ab. Gegen Ende des Jahres 1812 vertröſtet er Georgii: „gedulden Sie ſich noch kurze Zeit. Endlich wird das Werk zu Stande kommen. Ich meine die Weltalter, die, ſo Gott hilft, zu Oſtern kommen**)."

Statt der Weltalter kam der Krieg. „Was meine literari-

*) Ebendaſelbſt. II. S. 269 flgd.

**) Ebendaſelbſt. II. S. 291, 295, 334.

ſchen Arbeiten betrifft", ſchreibt er den 8. October 1813 an Georgii, „ſo warten die Weltalter auf beſſere Zeit. In dieſem Jahre voller Krieg, Sturm und Unruhe wollte ich ſie nicht dem offenen Meere preisgeben; im Jahr 1814 wird man empfänglicher für dieſe Ideen ſein, und dann werden ſie auch gewiß nicht länger zurückgehalten*)."

Sie erſchienen nicht. Auch in den Briefen iſt ſeitdem ſeltener davon die Rede, und es vergehen Jahre, bis hier die Spur des räthſelhaften Werks wieder einmal auftaucht. „Sie fragen", erwiedert Schelling den 29. Januar 1819 den ſchwediſchen Dichter Atterbom, „was die Weltalter machen? Nachdem, was ich Ihnen oben erzählt, können Sie leicht denken, daß ich eben keine große Neigung haben konnte, an dieſem Werk im vorigen Winter und Frühling zu arbeiten. Wenn ich übrigens bisher gezögert und mich ſelbſt nicht überwinden können, auch nur die letzte Hand anzulegen, ſo war es hauptſächlich, weil ich noch immer fühlte, das Ganze nicht ſo ganz und völlig nach meinem Sinn ausführen zu können, als ich wollte. Wenn ich von dieſer eigenſinnigen Forderung abging, konnte ich das Werk längſt in die Welt ſchicken. Aber es war doch billig, einmal auch bloß auf die eigene Genugthuung zu ſehen, und was kann man am Ende für ein höheres Glück begehren, als nur ſich ganz auszuſprechen? Niemand geht ſo rein durch ſeine Zeit, daß ſich ihm nicht vieles anhängt, was ſeinem eigentlichen Weſen gar nicht angehört. Dieſe Schlacken wegzuläutern, ſich von allem Fremden, Hemmenden loszumachen und ſo in völlige Freiheit zu ſetzen, iſt eigentlich das Schwere, und indeß das Poſitive meines Werks mit Leichtigkeit und gleichſam im ſeligſten Genuſſe ſchnell und fertig ſich bildete, hat jenes negative Geſchäft mich Jahre gekoſtet

*) Ebendaſ. II. S. 340.

und nicht wenig Mühe. Denn immer blieb noch etwas Störendes zurück, das meinem Ideal eines durchaus unbefangenen, in Stoff und Form lautern und, daß ich so sage, allgemeinen menschlichen Werks entgegen war, und es kostete Arbeit, dieß zu entdecken. Nun aber ist auch dieß überwunden: ich stehe auf dem Punkt, wo ich stehen wollte, und es gehören nur noch wenige von Zerstreuung und andrem Geschäft freie Stunden dazu, um das Ganze völlig zu meiner eigenen Genugthuung zu beenden. Ob darum auch zur Genugthuung des befangenen Theils meiner Zeitgenossen, ist eine andere Frage. Allein nach dieser habe ich niemals gestrebt und lasse übrigens gern jedem die Freude, sich mit seinen Fesseln zu brüsten, und die Freiheit, mit den Ketten zu klirren. Ich stehe jetzt auf dem Punkt, nach dem ich immer gestrebt." „Bei dem mir gegebenen Wort, das Werk gleich in die nordische Heldensprache zu übersetzen, halte ich Sie fest *)."

Hier ist aus Schellings eigenem Munde das Hamletgeständniß eines Zwiespalts zwischen ihm und dem Werk, woran er aus inneren Scrupeln nicht wagt die entscheidende und vollendende Hand zu legen. Umsonst verdeckt er den Zwiespalt durch neue thatenlustige Vorsätze. Es sind Selbsttäuschungen, wenn er sagt: „ich stehe auf dem Punkt der Vollendung", „ich bedarf nur noch wenig freier Stunden" u. s. f.

### 2. Die Mythologie.

Es wäre gut, wenn diese Selbsttäuschungen im Stillen oder nur im Kreise seiner Freunde geblieben und nicht der Welt gegenüber zu Vorspiegelungen geworden wären, die schon durch ihre Wiederholung den Charakter einer naiven Täuschung verlieren. Das Versprechen, Ankündigen und Nichterfüllen nimmt

*) Ebendas. II. S. 429 flgd.

kein Ende. Ich überschreite die Grenze der ersten münchener Zeit, indem ich gleich von hier aus den Gang dieser Irrlichter verfolge. Bald sind deren zwei. Nachdem Schelling im Sommer 1821 über die Bedeutung der alten Mythologie gelesen, gesellt sich zu den Weltaltern die Mythologie. „Ich gedenke", schreibt er den 3. Mai 1821 an Creuzer, „diese Vorlesungen auch drucken zu lassen als Vorläufer der zwar vollendeten, aber meinem letzten Beschluß zur Emission noch immer nicht hinlänglich gereiften Weltalter. Es ist vielleicht noch ein Rest meiner so viele Jahre unter ungünstiger und wenig anregender Aeußerlichkeit angewachsenen, noch nicht völlig, obwohl schon ziemlich besiegten Hypochondrie, die mich ängstlicher als billig macht*)."

Vor zehn Jahren begann die Klage über die Anwandlungen einer hypochondrischen Laune, die ihm bis dahin unbekannt war, seitdem ist sie angewachsen, ziemlich besiegt, aber nicht völlig. Es ist, als ob er die Freude an dem eigenen Schaffen, das innerste Zutrauen zu sich selbst verloren, als ob seit dem Tode Carolinens die geistige Thatenlust von ihm gewichen wäre!

Es geht jetzt mit der Mythologie, wie mit den Weltaltern. „Noch im Laufe dieses Jahres", schreibt er den 3. September 1822 an Creuzer, „hoffe ich Ihnen meine Vorlesungen über Mythologie gedruckt übersenden zu können." Wieder vergehen Jahre, das Werk erscheint nicht. In einem Briefe vom 1. April 1826 an Victor Cousin heißt es: „ich hoffe Ihnen binnen Kurzem den ersten Band meiner Vorlesungen über Mythologie zu schicken, der zweite und dritte werden unmittelbar folgen." Hätte er diese Versprechungen nur an keinem andern Tage gemacht, als am ersten April! Einige Wochen später bekräftigt er die ge-

*) Ebendas. III. S. 5.

gebene Aussicht: „ich kann Ihnen mit Sicherheit die nah bevorstehende Herausgabe des ersten Bandes meines Werks über Mythologie ankündigen, es wird den anderen Werken die Bahn brechen*)".

### 3. Oeffentliche Täuschungen.

Alle diese Versprechungen bleiben eitel. Das Schlimmste war, daß sie nicht bloß in Briefen spielen, sondern dem Publicum gemacht und so die öffentliche Erwartung immer von neuem gereizt und getäuscht wurde. Die Weltalter waren sogar im Meßkatalog schon als erschienen aufgeführt und in der Beilage der allgemeinen Zeitung angezeigt worden (1815). Eschenmayer wollte von Cotta selbst wissen, daß bereits fünfzehn Bogen gedruckt waren, als sie Schelling zurücknahm. Die Weltalter selbst kamen nicht, aber die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien als „Beilage zu den Weltaltern!"

Elf Jahre später (1826) standen auch die „Vorlesungen über Mythologie" im Meßkatalog unter den herausgekommenen Schriften; sie waren unter der Presse und schon sechszehn Bogen gedruckt, als Schelling auch dieses Werk zurückzog. Zehn Jahre später (1836) las man im Bücherverzeichnisse der Ostermesse, Schellings „Philosophie der Mythologie" werde demnächst erscheinen. Und sechs Jahre früher wurde in der allgemeinen Zeitung aus München berichtet, daß Schelling noch im Laufe dieses Jahres (1830) ein neues Werk herausgeben werde. Nichts von allem wurde erfüllt. Die Gegner sahen dem Spiele zu und frohlockten. Salat, „der Quiescirte von Landshut", wie er sich selbst mit weinerlicher Ziererei nannte, schrieb darüber eine eigene Brochüre, worin aus der Nichterfüllung dieser immer wiederholten und Jahr-

*) Ebendas. III. S. 13. S. 16, 17 flgd.

zehnte hindurch fortgesetzten Versprechungen der freilich nahgelegte Schluß auf deren Leerheit gemacht wurde*).

Von den Weltaltern ist nie mehr vollendet gewesen, als was Schelling zu zwei verschiedenen malen, in den Jahren 1811 und 1813, dem Druck übergeben, wieder an sich genommen und von neuem überarbeitet hat. Es war das erste Buch, der dritte Theil des Ganzen. Mehr ließ sich auch aus seinem Nachlaße nicht veröffentlichen. Wenn er daher in seinen Briefen öfter von der erfolgten Vollendung dieses Werks redet, so ist die Versicherung falsch und in diesem Fall nicht aus Selbsttäuschung zu erklären.

### 4. Beurtheilung.

Die Erklärung liegt in einem Grunde, den Schelling geheim hielt, und der, abgesehen von jenen eitlen Vorspiegelungen, weit achtungswerther ist, als seine gewöhnlichen Gegner ahnen. Seine Werke genügten ihm nicht; er hatte Recht, an sich den größten Maßstab zu legen, er mußte es thun, denn die Zeit selbst, die auf ihn erwartungsvoll blickte, hielt ihm diesen Maßstab entgegen, und indem er die Leistung damit verglich, fand er, daß die letztere zu klein war. Daher die unüberwindliche Scheu vor der Veröffentlichung. Aehnlich urtheilt auch Steffens. „Schon damals", berichtet er aus dem Jahre 1815, „warf man Schelling sein mehrjähriges Stillschweigen vor. Eine Schrift, „die Weltalter", war schon in dem Entwurf fertig, Cotta hatte einige Bogen drucken lassen, aber Schelling nahm sie zurück. Man schien nicht zu begreifen, daß wer eine so bedeutende geistige Stellung einnahm, wie Schelling, wer für die Geschichte des Geistes eine neue Epoche bilden sollte, sich nicht in seiner Gewalt habe.

*) J. Salat. Schelling in München. I. Heft (1837.) S. 13 bis 23.

Es iſt der leitende Geiſt der Geſchichte ſelber, der ihm gebietet und dem er ſich unterwerfen muß. Daher liegt ihm ein anderer Maßſtab des Fertigen vor als uns. Wir dürfen ſchon Verſuche wagen, mehr oder weniger gelungen, denn was einen bleibenden Werth erhält, iſt doch eine gemeinſchaftliche That*)."

Auch die Welt war Schelling gegenüber ſchwieriger geworden. Jene erwartungsvolle Empfänglichkeit, die ihn, als er erſchien, gleichſam umfluthet und auf hohen Wellen getragen hatte, war in der Ebbe; auch auf Seiten des Publicums war die Weiſe, ihn zu nehmen und zu beurtheilen, älter, bedächtiger geworden. Er war nicht mehr der vielumworbene Philoſoph. Wie der Erdgeiſt wollte er in den Weltaltern „den ſauſenden Webſtuhl der Zeit" beherrſchen und der Gottheit lebendiges Kleid bilden. Wie eine Penelope vertröſtete er die werbenden Freier auf das Hochzeitsgewand und löſte wieder auf, was er gewebt hatte. Unterdeſſen hatten die meiſten Freier das Haus verlaſſen.

*) Steffens. Was ich erlebte. Bd. VIII. S. 373.

# Dreizehntes Capitel.

## Vereinſamung in München. Die Jahre in Erlangen.

### I.

### Vereinſamung.

#### 1. Die Zeit der Stille.

Als Schelling von Würzburg nach München ging, war er von dem Drange, umbildend und religiös auf die Welt zu wirken, mächtig bewegt, und er ſchrieb darüber ähnlich an Windiſchmann, wie zehn Jahre früher, in ſeiner Jünglingszeit, als er aus dem tübinger Stift heraustrat, an Hegel*). Darin lag eine Selbſttäuſchung, denn er war weder durch ſeine Gemüthsart noch durch die Natur ſeiner intellectuellen Kräfte, einer jener reformatoriſchen Charaktere, die unmittelbar und unwiderſtehlich das Leben ſelbſt anfaſſen. Der Tod ſeiner Frau hatte ihn in ſich zurückgedrängt und auch ſeine wiſſenſchaftliche Thatenluſt gelähmt. Bald weicht jener Antrieb einem Hange nach Einſamkeit und verborgenem Leben. „Ich ſehne mich immer mehr nach Verborgenheit", ſchreibt er ſchon 1811 an Georgii, „hinge es von mir ab, ſo ſollte mein Name nicht mehr genannt werden, ob ich gleich nie aufhören werde, für das zu wirken, wovon ich die

*) S. oben Cap. II. S. 21 flgd. Cap. IX. S. 169.

lebhafteſte Ueberzeugung habe*)." Mit vierzig Jahren, auf der Mitte ſeiner Lebensbahn, fängt er an, in der literariſchen Welt gründlich zu verſtummen. Wenn das Klügſte iſt, nichts drucken laſſen, ſo hat dieſer geniale Schwabe, das bekannte Wort ſeiner Landsleute faſt buchſtäblich erfüllt. Und doch war kaum je einem deutſchen Philoſophen eine ſo glückliche Muße gegönnt, die auch von außen wenig und nur vorübergehend getrübt wurde. Seine zweite Ehe gewährt ihm ein volles Familienglück, das durch keine dauernden Sorgen verkümmert, an dem nichts zerſtört wird, er ſieht drei Söhne und drei Töchter aufblühen und gedeihen. Der Tod ſeiner Eltern, — der Vater ſtarb 1813, die Mutter fünf Jahre ſpäter — trifft ihn ſchwer; ſchmerzlich beklagt er den Verluſt zweier Freunde, die ihm nahe ſtanden; eine gefährliche Krankheit des Bruders macht ihm Sorgen, eigene Kränklichkeiten ſtörender, nicht bedenklicher Art kommen und gehen.

Seine Denkweiſe, fortgetrieben durch die Magie zur Myſtik in die Geiſtesnähe mit Jacob Böhme, brachte unwillkürlich eine Entfremdung zwiſchen ihm und dem Treiben der Welt. Man ſah ihn rückwärts gewendet, und da man von der Geſtalt ſeines Geiſtes nur unbeſtimmte Umriſſe erblickte, die Eigenart und Selbſtändigkeit ſeines Denkens nicht verſtand, ſo kamen ſeltſame Gerüchte über ihn in Umlauf, die ſelbſt aufrichtige Freunde unſicher machten; erkundigte ſich doch ſogar Schubert bei anderen, ob es wahr ſei, daß Schelling wirklich katholiſch geworden? Dieſer hatte es wieder erfahren und ſchrieb darüber Schubert den 28. Februar 1815: „dieſe Frage könnte mich von Ihnen verwundern, wenn es noch etwas der Art könnte und wenn ſie mir nicht

*) Aus Schellings Leben. II. S. 248.

zeigte, daß Sie mich eben gar nicht kennen, oder vielmehr daß Sie mich nie gekannt haben*)."

Er war und fühlte ſich innerlich vereinſamt; es gab keinen, mit dem er wirklich übereinſtimmte. Das reactionäre Handwerk, wie es Fr. Schlegel trieb, war ihm zuwider; auch die Freundſchaft mit dem Theoſophen Baader hatte ſich mit den Jahren gelockert. Im Januar 1819 ſchreibt er an Atterbom: „wie Sie mir Fr. Schlegel ſchildern, habe ich ihn genau bei ſeiner Durchreiſe durch München gefunden, und faſt der bloße Anblick reichte hin, die entſchiedene Abſtoßung hervorzurufen. Eine ſolche entſetzliche Veränderung habe ich noch nie geſehen; was er auch unternehmen möge, von dieſem Menſchen kann nie mehr ohne Wunder etwas Reines kommen. Unſern Freund Baader ſehe ich ſeit einiger Zeit ſehr wenig und bin damit ganz zufrieden. Das Letzte, was ich von ihm hören mußte, war, daß der Teufel nun wirklich Zeichen gebe und ihn in ſeinem Hauſe aufſuche und verfolge." „Er ſchien ſich nicht wenig darauf zu Gute zu thun, daß der Teufel nun endlich Notiz von ſeinen Angriffen genommen**)."

### 2. Stellung zu den Zeitfragen.

Auch den religiöſen und politiſchen Zeitfragen gegenüber ſteht er allein und findet unter den herrſchenden Richtungen keine, die ihm zuſagt. Er iſt gegen die rationaliſtiſche Religionsaufklärung, aber nicht auf Seite der Orthodoxen, gegen die politiſchen Neuerer, aber nicht auf Seite der Reactionäre. Seine „geſchichtliche Philoſophie" ſträubt ſich vermöge ihres geſchichtlichen Charakters gegen alles Revolutionäre, gegen alle geſchichtswidrigen

*) Ebendaſ. II. S. 354.

**) Ebendaſ. II. S. 331.

Neuerungen, während ſie aus philoſophiſcher Einſicht dem ideenloſen Rückgange in Kirche und Staat widerſtrebt. So iſt er ſeinem Zeitalter gegenüber ein Fremdling; die Zeitſtrömung trägt ihn nicht, daher bleibt er gegen Hegel zurück, deſſen emporſteigende Lehre den geſchichtlichen Hebeln der Zeit näher zu kommen wußte und in der preußiſchen Hauptſtadt ſogar auf den langen Hebelarm wirkte. Wie ſich dieſe beiden einſt befreundeten, in der Grundanſchauung verwandten ſchwäbiſchen Philoſophen zu den Verfaſſungskämpfen ihrer Heimath verhielten, iſt ein ſehr charakteriſtiſches Zeichen ihrer Zeitſtellung. Hegel vertheidigt gegen die Landſtände die moderne Staatsidee der vom König gewollten Verfaſſung, Schelling dagegen neigt ſich auf die oppoſitionelle Seite der Stände. „Dieſe wollen," ſchreibt er ſeinem Bruder, „daß Würtemberg ein Land bleibe und ſträuben ſich eben darum gegen die Umwandlung von Provincial- oder Land- in Reichsſtände. Ich bin in dieſer Hinſicht deſſelben Wunſches mit ihnen, nämlich daß Deutſchland ein Staat oder Reich ſein möge, die einzelnen Länder aber Länder bleiben." In einer vertraulichen Denkſchrift räth er dem Miniſter von Neurath, die neue Verfaſſung durch den altwürtembergiſchen Landtag ausbilden zu laſſen. „Denn es iſt einmal kein Heil noch Friede als beim Recht, gleichwie die Theilung von Polen noch als Schuld auf Europa laſtet, ſo wird, ehe dem Recht des würtembergiſchen Volkes Recht widerfahren, ſtets ein unberuhigtes und unbefriedigtes Bewußtſein zurückbleiben, und dieſer Friede des Bewußtſeins geht doch über alles, es iſt der Hausfriede im allerengſten Sinn, alles andere iſt nur täuſchende Ruhe." „Nichts, das ein Vergangenes wird, hört darum ganz auf zu ſein, es lebt in dem Gegenwärtigen fort, dem es zum Entwicklungsgrunde dient. Die Zeit hat der altwürtembergiſchen Ver-

faſſung ihre Beſtehungskraft entzogen, aber ehe ſie ins Grab gelegt wird, dieſe von ſo vielen geliebte Mutter, muß ſie ein Kind gebären, eine neue aus ihrem Fleiſch, ihrem Blut erwachſene Verfaſſung*)."

In ähnlichem Geiſt urtheilt er in einem Briefe vom (10. März 1820) an Atterbom auch über die karlsbader Beſchlüſſe, die, wie den größten Theil der preußiſchen Maßregeln, kein Wohldenkender billigen könne, da ſie großentheils unzweckmäßig ſein und durch Vermiſchung des Unſchuldigen mit dem Schuldigen gerade die entgegengeſetzte Wirkung hervorbringen müſſen, nämlich alles zur Oppoſition zu vereinigen. „Aber diejenige Oppoſition, gegen welche dies alles urſprünglich gerichtet iſt, kann man doch wahrlich auch nicht vertheidigen; es wird täglich klarer, daß doch nichts anderes dahinterſteckt, als die dürren altjacobiniſchen Anſichten und die ſeichte Aufklärung, die alles Tiefere in Wiſſenſchaft, Religion und Staat zugleich vertilgen möchte**)."

### 3. Berufungsfragen.

Einer Bedingung, die einſt ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ungemein befördert hatte, entbehrte er ganz: die Wirkſamkeit als akademiſcher Lehrer. Er fühlte dieſen Mangel und ſehnte ſich nach dem Katheder zurück. Und zu zwei verſchiedenen malen eröffneten ſich in dieſer Zeit Ausſichten einer Berufung.

Die erſte betraf Tübingen. Während ſeines Aufenthaltes in Stuttgart im Jahr 1811 hatte Schelling gelegentlich geäußert, daß er mitunter Luſt habe, wieder Profeſſor zu werden. Der Präſident von Wangenheim, ſelbſt Curator der ſchwäbiſchen Landesuniverſität, wünſchte und betrieb ſeine Berufung nach Tü-

*) Ebendaſ. II. S. 399, 402.

**) Ebendaſ. II. S. 437.

bingen; der Verſuch, wie ihm Georgii den 4. Juli 1811 mittheilte, mißlang, weil der König dagegen war, der die Colliſion der ſchelling'ſchen Philoſophie mit den Theologen fürchtete. „Darin hat der König", ſchrieb Schelling zurück, „oder wer ihm dieſen Gedanken angab, vollkommen Recht, daß meine Theologie ſich mit den tübinger Theologen nimmer vertragen hätte. Der Grundfehler derſelben iſt, daß ſie in Anſehung ihrer philoſophiſchen Principien völlige Socinianer ſind, quorum, wie Leibniz einmal ſagt, semper paupertina fuit de Deo rebusque divinis philosophia, und daß ſie gleichwohl mit ſolchen Principien im Kopf die orthodoxe Lehre vertheidigen wollen. Hierdurch wird dieſe zu einem jeden geſunden Verſtand, jeden beſſeren, nicht zum gedankenloſen Nachbeten verdammten Kopf zurückſtoßenden und empörenden Unſinn." „Dieſer hiſtoriſche Glaube, der z. B. die Lehre von der Fortdauer auf das bloße äußere Zeugniß Chriſti als des weiſeſten und edelſten aller Menſchen — (nicht auf die That Chriſti, des Todesüberwinders, nicht auf den weſentlichen Zuſammenhang, in dem ſie mit allen geiſtlichen Wahrheiten und nur dadurch mit der Religion des Geiſtes, dem Chriſtenthum ſteht) — gründen wollen, dieſer hiſtoriſche Glaube, der ſogar für nützlich und zuträglich hält, das Daſein Gottes aus den Wundern und Weiſſagungen als äußeren Factis zu beweiſen, iſt der craſſeſte Judaismus, der nämliche, mit dem Chriſtus in den Phariſäern und Schriftgelehrten zu kämpfen hatte*)."

Im Sommer 1817 kam die Berufung nach Tübingen wieder in Frage; Schelling ſchreibt ſeinem Bruder, er wünſche als Kanzler und Profeſſor der Philoſophie nach Tübingen zu gehen, wolle ſich aber in keiner Weiſe darum bewerben, er habe keinerlei perſönliche, ſondern rein wiſſenſchaftliche Gründe. „Ich habe

*) Ebendaſ. II. S. 279 flgd.

durch langes Zaudern, fortgeſetzte Contemplation eine Reife der Ausbildung und zugleich einen Standpunkt meiner Gedanken erlangt, bei dem ich eine akademiſche Wirkung nicht ſowohl als vortheilhaft für mich, wie für dieſe verworrene Zeit und Welt halten kann*)."

Inzwiſchen war aus Jena ein Ruf gekommen, der ihn auf das Freudigſte erregte. In ſolcher Stimmung ſchreibt er (Anfang des Jahres 1816) ſeinem Bruder: „unerwarteter Weiſe erhalte ich von dem alten geliebten Jena einen Antrag zur Lehrſtelle der Logik und Metaphyſik in der philoſophiſchen Facultät. Man bietet mir tauſend Thaler (eine dort unerhörte Summe, die ich gewiß der Erſte und bis jetzt Einzige erhalten würde), das Primariat in der philoſophiſchen Facultät und andere Vortheile." „Aber daß ich wieder als Lehrer wirken kann in dieſer bedeutenden und immer bedeutender werdenden Zeit, wieder jene goldene Freiheit genießen, die man vielleicht an keinem Orte der Welt und an keiner Univerſität ſo wie in Jena ſchmecken kann, das ſind Motive, die in meinem Innern eine gewaltige Bewegung hervorbringen. Wieder bloß Lehrer der Philoſophie zu ſein, würde mich nicht in ſo hohem Grade reizen, aber der allmälige und ſchickliche Uebergang, den ich dort zur Theologie machen könnte und zu dem ich auf jeden Fall die Mittel mir ausbedingen würde, der Gedanke, dadurch unter göttlichem Segen für ganz Deutſchland etwas Entſcheidendes zu thun und ein wohlthätiges Licht anzuſtecken, wogegen die erſte noch in der Jugend hervorgebrachte Bewegung nur ein unlauteres Feuer war: das ſind Vorſtellungen, die mich mit großer Gewalt treiben und faſt zum Entſchluß bringen." Was ihn zögern läßt, ſind Bedenken über die Reife ſeines Entſchluſſes, die Rüſtigkeit ſeiner Kraft, die Pflicht

*) Ebendaſ. II. S. 387 flgd.

der Dankbarkeit gegen Baiern. In ſeiner Antwort an Eichſtädt (den 8. Febr. 1816) bittet er „die groß und edel denkende Regierung von Weimar, ihm noch eine kurze Zeit der Ueberlegung zu gönnen, damit er den allerfreiſten Entſchluß faſſen und ſich der höchſten Lauterkeit deſſelben verſichern könne*).“

Die bairiſchen Verhältniſſe halten ihn feſt. Auch die tübinger Sache zerſchlägt ſich, der Wunſch nach einer Erneuerung akademiſcher Lehrwirkſamkeit bleibt. Um dieſe Möglichkeit zu gewinnen und zugleich in einem milderen, ſeiner Geſundheit zuträglicheren Klima zu leben, läßt er ſich von der bairiſchen Regierung auf unbeſtimmte Zeit beurlauben und geht, ohne ſeine amtliche Stellung zu ändern, im Spätherbſt 1820 nach Erlangen**).

## II.

## Die erlanger Zeit.

### 1. Freundeskreis.

Hier bleibt Schelling ſieben Jahre, die wohl zu den vollſten und behaglichſten ſeines Lebens gehören, abgerechnet eine längere Krankheit der Frau, die ernſte Beſorgniſſe erregte, aber durch den Gebrauch von Karlsbad geheilt wurde. Schon die Nachricht, daß Schelling kommen und Vorleſungen halten wolle, rief in den akademiſchen Kreiſen ſowohl der Lehrenden als Lernenden die freudigſte Erwartung hervor. Unter den Profeſſoren der Univerſität hatte ſich bereits eine Reihe von Männern zuſammengefunden, die durch frühere Freundſchaft vereinigt waren und in Schelling ihren geiſtigen Führer verehrten. Er kam unter die Seinigen

*) Ebendaſelbſt. II. S. 365 flgd. S. 367 flgd.

**) Im Jahr 1823 hörte er auf Generalſecretär der Akademie der bildenden Künſte zu ſein, an ſeine Stelle trat auf den Wunſch des Kronprinzen Martin Wagner.

und bildete, ſobald er in dieſen Kreis eintrat, den Mittelpunkt. G. H. Schubert war aus Mecklenburg, wo er einige Jahre Erzieher der Kinder des Erbgroßherzogs geweſen, als Profeſſor der Naturgeſchichte nach Erlangen berufen worden und hatte im Frühjahr 1819 ſeine Vorleſungen begonnen. Hier fand er unter ſeinen nächſten Amtsgenoſſen Freunde und ehemalige Collegen vom nürnberger Realinſtitut her: Schweigger, der bald nach Halle ging, Joh. Wilh. Pfaff und Kanne; er befreundete ſich hier mit dem alten Kirchenrath Vogel, mit deſſen Schüler und Amtsgenoſſen, dem Diakonus Engelhardt, mit dem Arzt und Proſector Fleiſchmann, der auch Schellings Hausarzt und Hausfreund wurde, und in deſſen Garten ſich die Freunde in heiteren Zuſammenkünften während der Sommerzeit oft und gern vereinigten. „Nicht nur wir", erzählt Schubert in ſeiner Lebensbeſchreibung, „ſpürten an uns einen ganz beſonderen geiſtig anfaſſenden Einfluß aus Schellings Nähe und aus dem faſt täglichen Verkehr mit ihm, ſondern auch anderen erging es ſo. Ueberall, wo er in einen ſeiner Stellung angemeſſenen geſelligen Kreis eintrat, brachte er, ohne es zu ſuchen, eine wohlthuend erhebende und zugleich erheiternde Stimmung mit ſich, durch welche, wo ſich einer fand, jeder edle Lebenskeim geweckt und in Bewegung gebracht wurde. Die Tagesgeſpräche des einen Nachbars mit dem andern verſtummten, alle hörten auf das, was Schelling ſprach, und ſeine Worte zündeten in den anderen neue Gedanken und Geſpräche an, die zu dem Grundton einer würdigeren Unterhaltung paßten. Wenn er aber auch nur ſchweigend den Geſprächen zuhörte oder ihrem harmlos gewöhnlichen Verlaufe ſich hinzugeben ſchien, ſo lag dennoch in ſeinem Weſen etwas, das an das Verhältniß eines ernſtlich ſinnenden Steuermannes erinnerte, der auf ein für alle bedeutungsvolles Ziel zu-

ſteuernd, ohne Aufhören den Polarſtern und den Compaß im Auge behält, während er in die abendlichen Geſpräche der Schiffsmannſchaft auf dem Verdeck theilnehmend einzugehen ſcheint. Es ging auch bei ſolcher Gelegenheit eine Stimmung des Ernſtes von ihm aus, man fühlte es dieſem Geiſte an, daß er reichere Gaben mitzutheilen habe, als er von anderen empfing." „Doch kam er, der vielbeſchäftigte Mann, nur ſelten zu den geſelligen Vereinen, die ſich ſchon früher, namentlich um unſeren väterlichen Freund Vogel, gebildet hatten, während er beſonders im Sommer, wo möglich in Begleitung ſeiner Familie, gern an einem von dem allgemeinen Zudrange abgeſchloſſenen Orte im Freien mit Freunden ſich zuſammenfand." (Als ein ſolcher Ort wird beſonders der fleiſchmann'ſche Garten erwähnt.)*)

## 2. Vorleſungen.

Mit ſeinen Vorleſungen in Erlangen hielt es Schelling, wie die vornehmen Gäſte, die ſpät kommen und früh gehen. Er hat überhaupt nur wenige Semeſter geleſen und nur während der Jahre 1821—1823. Die Gegenſtände ſeiner Vorträge waren Einleitung in die Philoſophie, Philoſophie der Mythologie, Geſchichte der neuern Philoſophie. Seine erſte Vorleſung „über die Natur der Philoſophie als Wiſſenſchaft" begann er den 4. Januar 1821, im nächſten Semeſter las er über die Bedeutung der alten Mythologie, im nächſten Sommer (1822) begann er die Vorleſung erſt den 15. Auguſt und ſchloß ſie noch vor Ende des Monats. Bei der ganz unabhängigen, durch keinerlei Pflicht an die Univerſität gebundenen Stellung waren ſeine Vorträge freiwillige Geſchenke, die er publice gab; der Hörſaal war ſtets

*) G. H. Schubert, Selbſtbiographie. Bd. III. Abth. 2. S. 511 flgd. S. 543.

gedrängt voll, auch viele Docenten befanden ſich unter den Zuhörern, wie gleich im erſten Semeſter Schubert und Pfaff. Von jener Vorleſung „über Geſchichte der neuern Philoſophie", die er während der letzten Auguſtwochen 1822 hielt, berichtet einer ſeiner damaligen Zuhörer, Karl Haſe, der Kirchenhiſtoriker: „faſt die ganze Univerſität, Profeſſoren und Studenten, ſaßen beiammen in der Aula. Er litt nicht, daß irgend etwas nachgeſchrieben wurde. Er las alles vom Blatte, aber er las ſehr gut, zumal als er vor ſeiner eigenen Epoche ſtand und nachwies, wie alles auf dieſe Entwicklung der Philoſophie hindrängte: „„die Frucht war reif, wer die Hand danach ausſtreckte, dem fiel ſie in die Hand, und ich habe ſie danach ausgeſtreckt."" „Darauf, um die Anſchauung gefühlsmäßig zu ſchildern, in der zuerſt ſeine Philoſophie ihm aufgegangen ſei, las er uns jene ſchwungvollen Knittelverſe vor, die er damals im Thale von Jena gedichtet hatte, anhebend: „„wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt ſollt' grauſen, da ich ſie kenne von innen und außen."" „Am 27. Auguſt hielt Schelling die letzte Vorleſung und ſchloß in erhebender Weiſe über die Bedeutung des akademiſchen Lebens, und wie alles, was ſich nachmals im Leben entwickle, da mindeſtens die Knoſpe der Ahnung treibe*)."

Die erſte Vorleſung „über die Natur der Philoſophie als Wiſſenſchaft" hat Schelling einigemal wiederholt, und ſie iſt jetzt aus ſeinem Nachlaß veröffentlicht. Ihr Zweck war propädeutiſch, doch war ſie keineswegs populär. Es wurde gezeigt, worin die Aufgabe der Philoſophie beſtehe, und welche Geſtalt die letztere annehmen müſſe, um dieſe Aufgabe zu löſen. Es war dieſelbe Geſtalt, die Schelling in ſeiner Freiheitslehre vorgebildet.

*) Karl Haſe, Ideale und Irrthümer (1872). S. 160, 170. Vgl. oben Cap. IV. S. 54.

Das menſchliche Wiſſen ſolle durch Philoſophie ſyſtematiſch werden. Von Natur ſei es das Gegentheil, im Widerſtreit der Anſichten und Vorſtellungen befangen, in einem nothwendigen Widerſtreit, der auch in der Philoſophie erſt ſeine volle Ausprägung erlangt haben müſſe, bevor von einem wirklichen Syſtem die Rede ſein könne. Der Zuſtand der „Aſyſtaſie", der Streit der Syſteme, ſei die nothwendige Vorausſetzung des Syſtems. So komme die griechiſche Philoſophie erſt in Plato zur Idee einer wirklich ſyſtematiſchen Einheit. Jedes in Streit befangene Syſtem ſei einſeitig, dieſer Charakter der Einſeitigkeit liege nicht in dem, was es behaupte, ſondern in dem, was es leugne. Innerhalb aber der einſeitigen Vorſtellungsweiſen ſei der Widerſtreit unauflöslich; die wirkliche Löſung geſchehe in dem „Syſteme katexochen", dem wahrhaft univerſellen, welches durch alle Syſteme hindurchgehe und über alle hinausgehe, aus der Enge in die Weite gelange und in der That frei werde. Es handle ſich um das eine Syſtem in allen und über allen, um eine fortſchreitende Bewegung, deren Grund und Ziel ein und daſſelbe Subject ſei: das abſolute Subject. In dieſem Begriff falle die Frage der Philoſophie zuſammen mit dem höchſten aller Probleme. Das abſolute Subject müſſe gefaßt werden als wahrhaft unendlich: darum nicht als die Subſtanz Spinozas, die gleichſam durch die beiden Gewichte des Denkens und der Ausdehnung in die Sphäre der Endlichkeit niedergezogen werde; es müſſe gefaßt werden als frei, aber nicht ſo, daß es in die Sphäre des ſubjectiven Ich herabſinke. „So zu unſerer Zeit Fichte, der zuerſt wieder kräftig zur Freiheit aufrief, dem wir es eigentlich verdanken, daß wir wieder frei, ganz von vorn philoſophiren, wie tief ſieht er unter ſich alles Sein, in welchem er nur eine Hemmung freier Thätigkeit ſieht! Aber indem ihm alles äußere und

objective Sein verſchwunden iſt, im Augenblick, da man erwartet, ihn über alles Seiende ſich erheben zu ſehen, klammert er ſich wieder an das eigene Ich an." Das Weſen des abſoluten Subjects iſt „die ewige Freiheit", das reine Können und Wollen, das Gegenſtandloſe, „die Indifferenz", wie Schelling es früher nannte. „Wie nun dieſe ewige Freiheit ſich zuerſt in eine Geſtalt, in ein Sein eingeſchloſſen, und wie ſie durch alles hindurchgehend und in nichts bleibend endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit, als die ewig ringende, aber nie beſiegte, ſtets unüberwindliche Kraft, die jede Form, in die ſie ſich eingeſchloſſen, immer ſelbſt wieder verzehrt, alſo aus jeder wieder als Phönix aufſteht und durch Flammentod ſich verklärt, dieß iſt Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft." Das wahrhaft Wirkende iſt dieſe Freiheit in ihrer Selbſtentwicklung, Selbſtoffenbarung: zuerſt nicht erkennend, dann erkennend, aber nicht ſich, zuletzt ſich erkennend. So iſt der geſammte Proceß nur die Bewegung zur Selbſterkenntniß, der Impuls der ganzen Bewegung das γνῶθι σεαυτόν. „Erkenne was Du biſt, und ſei als was Du Dich erkannt haſt, dieß iſt die höchſte Regel der Weisheit. So alſo iſt die ewige Freiheit in der Indifferenz die ruhende Weisheit, in der Bewegung die ſich ſuchende, nirgends ruhende, im Ende die verwirklichte. Wenn alſo in der ganzen Bewegung die ſich ſuchende Weisheit, ſo iſt die ganze Bewegung Streben nach Weisheit, es iſt die objective Philoſophie." Dieſe nachzubilden oder ideell zu wiederholen, iſt Weſen und Aufgabe der wahren Philoſophie als menſchlicher Kunſt*).

Da die ewige Freiheit (das abſolute Subject) über alles Seiende hinausgeht, ſo muß alles Seiende verlaſſen werden

*) S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 207—296. (S. 214 flgd. S. 218—227.)

und die letzte Anhänglichkeit ſchwinden, um zur wahren Erkenntniß durchzudringen. Auch Gott ſei auf dieſem Standpunkt nur ein Seiendes. An einer Stelle ſeiner Vorleſung warnt Schelling ausdrücklich, das abſolute Subject und Gott nicht zu verwechſeln, dieſer Unterſchied ſei ſehr wichtig. „Selbſt Gott muß der verlaſſen, der ſich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philoſophie ſtellen will. Hier heißt es: wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgiebt, der wird es finden. Nur derjenige iſt auf den Grund ſeiner ſelbſt gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlaſſen hatte und ſelbſt von allem verlaſſen war, dem alles verſank und der mit dem Unendlichen ſich allein geſehen: ein großer Schritt, den Plato mit dem Tode verglichen. Was Dante an der Pforte des Infernum geſchrieben ſein läßt, das iſt in einem andern Sinn auch vor den Eingang der Philoſophie zu ſchreiben: „laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.“ „Wer wahrhaft philoſophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnſucht los ſein, er muß nichts wollen, nichts wiſſen, ſich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer iſt dieſer Schritt, ſchwer, gleichſam noch vom letzten Ufer zu ſcheiden, dieß ſehen wir daraus, daß ſo wenige von jeher dieß im Stande waren*).“

### 3. Platens Schilderung.

Unter den Zuhörern dieſer erſten Vorleſung, war der Dichter Platen, und ich gebe die Schilderung derſelben mit den Worten ſeines Tagebuchs. Er war ſeit dem October 1819 in Erlangen und hatte auf Schelling in der geſpannteſten Erwartung geharrt. „Dieſer außerordentliche Mann verbreitet ein reiches, unabſehbares

*) Ebendaſ. S. 217 flgd.

Leben über die ganze Univerſität. Sein erſtes Collegium nach einem vierzehnjährigen Stillſchweigen hielt er am 4. Januar im glück'ſchen Hörſaale, der aber die Menge nicht faſſen konnte. Er lieſt von 5 Uhr Abends bis 6 oder 7 Uhr. Lange vor 5 Uhr waren alle Bänke voll Sitzender, alle Tiſche voll Stehender, das Gedränge an der Thür war ſo groß, daß ſie ausgehoben wurde und viele zu den Fenſtern hereinſtiegen. Viele, die nicht mehr hereinkonnten, hielten die Gangfenſter offen, um von außenher zuzuhören. Faſt alle Profeſſoren waren gegenwärtig. Endlich kam er, und die Antrittsrede, die er hielt, bezog ſich auf ſeine bisherigen Verhältniſſe, auf ſeine in der Stille gepflogenen Forſchungen in München und ſein Verlangen wieder öffentlich aufzutreten. Dann begann er die Einleitung zu ſeinem Vortrage, den er „initia universae philosophiae" angekündigt. In der zweiten Stunde beſchloß er die Einleitung und ſprach von den Forderungen, die er an ſeine Zuhörer mache. Er machte kein Geheimniß daraus, daß es Seelenſtärke und Anſtrengung erfordere, ſeinem Ideengange zu folgen und das Ganze als Ganzes zu überſchauen. Er beſtimmte eine Sonnabendſtunde, um ihn zu beſuchen und ihm Zweifel und Einwürfe vorzutragen, und fügte hinzu, er ſcheue ſich nicht zu bekennen, durch die Einwürfe ſeiner Schüler mehr gewonnen zu haben, als durch Gelehrte, die ganze Bücher gegen ihn geſchrieben hätten. Er erinnerte ſich mit Liebe des wiſſenſchaftlichen Zuſammenlebens in Jena und ermahnte uns, kleine Cirkel von Freunden zu ſtiften, in welchen ſeine Ideen beſprochen würden. Mit Wärme berief er ſich auf den hohen Genuß einer intellectuellen Freundſchaft und, gegen geiſtloſe Zerſtreuungen gerichtet, wiederholte er die ſchönen Worte: severa res verum gaudium. Schellings ganzer Vortrag iſt trotz der anſcheinenden Trockenheit hinreißend. Er erfüllt den Geiſt mit

einer unbeſchreiblichen Wärme, die bei jedem Worte zunimmt. Eine Fülle von Anſchaulichkeit und eine wahrhaft göttliche Klarheit iſt über ſeine Rede verbreitet, dabei eine Kühnheit des Ausdruckes und eine Beſtimmtheit des Willens, die Verehrung erwecken. So ſprach er von dem Subjecte der Philoſophie und von der Auffindung des erſten Princips, die nur erreicht werden könne durch eine Zurückführung ſeiner ſelbſt zum vollkommenen Nichtwiſſen, wobei er den Spruch anführte: wenn ihr nicht werdet wie die Kinder u. ſ. w. „„Nicht etwa““, ſetzte er hinzu, „„muß man Weib und Kind verlaſſen, wie man zu ſagen pflegt, um zur Wiſſenſchaft zu gelangen, man muß ſchlechthin alles Seiende, ja — ich ſcheue mich nicht es auszuſprechen — man muß Gott ſelbſt verlaſſen.““ „Als er dieß geſagt hatte, erfolgte eine ſolche Todtenſtille, als hätte die Verſammlung den Athem an ſich gehalten, bis Schelling ſein Wort wieder aufnahm und ſich darüber verbreitete, um nicht mißverſtanden zu werden, wobei er ſich wieder des bildlichen Ausdrucks der Schrift bediente: die alles behalten, werden alles verlieren. Mir ſelbſt fiel bei dieſer ganzen Darſtellung das to be or not to be mit ſeiner ganzen Centnerlaſt aufs Herz, und es war mir, als wäre mir zum erſtenmal das wahre Verſtändniß deſſelben durch die Seele gegangen*).“

Wie Platen ſich von Schellings Vorträgen poetiſch angeregt und ergriffen fühlte, ſagt das Sonett, das er ihm widmete:

Wie ſah man uns an Deinem Munde hangen
Und lauſchen jeglichen auf ſeinem Sitze,
Da Deines Geiſtes ungeheure Blitze
Wie Schlag auf Schlag in unſre Seele drangen.

*) Platens Tagebuch (Cotta 1860). S. 218—220.

Wenn wir zerſtückelt nur die Welt empfangen,
Siehſt Du ſie ganz, wie von der Berge Spitze;
Was wir zerpflückt mit unſerm armen Witze,
Das iſt als Blume vor Dir aufgegangen.

## 4. Platen.

Graf Auguſt Platen-Hallermünde hat ſieben ſeiner fruchtbarſten Lebensjahre in Erlangen zugebracht (1819—1826), die faſt gleichzeitig ſind mit Schellings eben ſo langem Aufenthalte; er war nicht bloß ein enthuſiaſtiſcher Bewunderer des Philoſophen, ſondern kam in deſſen perſönliche Nähe und verkehrte bei ihm „wie der Sohn vom Hauſe." In dieſem perſönlichen Verkehr hat Platen für ſich und ſein Talent mehr von Schelling empfangen, als in den Vorleſungen, die hier und da blitzartig auf ihn wirkten, aber im Ganzen ihm dunkel blieben. Er war, dreiundzwanzig Jahr alt, nach Erlangen gekommen, mit ſeinem äußeren Berufe zerfallen, über ſeinen inneren ſchwankend und voller Zweifel. Für den Militär- und Hofdienſt beſtimmt, als Cadet und Page in München erzogen, hatte er als junger Officier den zweiten Feldzug in Frankreich (1815) mitgemacht und kaum mehr als franzöſiſche Quartiere kennen gelernt; nach ſeiner Rückkehr verlor er allen Geſchmack am Soldatendienſt und lebte in Phantaſieentwürfen, er verſpätete ſich, wenn er Recruten exerciren ſollte, und dichtete Satyren, während er die Runde zu machen hatte. Er wußte nicht recht, wozu er eigentlich beſtimmt ſei: ob zum Poeten oder zum Literator, ob zum Diplomaten, zum regierenden Staatsmanne oder zum beſcheidnen Förſter? Er fand überall etwas von ſich, aber nie ſich ſelbſt. Wenn er Rouſſeaus Bekenntniſſe las, hatte er ſich vor Augen, und bei Macchiavellis Buch vom Fürſten frug er ſich: „kann ich wohl ein großer Staatsmann

werden?" Auch Alfieri's Leben gab ihm Spiegelbilder. Sein poetiſcher Trieb und ſein Bildungsbedürfniß nährten ſich von einer gehäuften und haſtigen Lectüre, worüber er beinah alles productive Kraftgefühl verlor. „Lectüre und ewig Lectüre", ſchreibt er im Sommer 1818 in ſein Tagebuch, „es ſcheint faſt, ich lebe nur, um zu leſen, oder ich lebe nicht einmal, ſondern leſe nur." „Ich verzage an meiner poetiſchen Gabe. Es ſcheint, daß ich eher auf dem Wege bin ein Literator als ein Poet zu werden*)." Mit ſeinem Talent ging ſein Geſchmack Jahre lang in der Irre. Derſelbe Mann, der den Tiefgang ſchelling'ſcher Myſtik bewunderte, hatte ſich vorher für Garve's moraliſche Schriften und Mendelsſohns Phädon begeiſtert. Er, der ſpäter die modernen Schickſalstragödien, namentlich Müllners Schuld ariſtophaniſch verſpottete, hat eine Zeit gehabt, wo ihn „die Schuld" entzückte und er den ganzen Tag über müllner'ſche Verſe im Munde führte. Und doch war es die Lectüre, die allmälige Reinigung und Modellirung ſeines Geſchmacks nach großen Muſtern, wodurch ſein Talent zu der ihm gemäßen Entfaltung kam und er der poetiſche und nachbildende Sprachkünſtler wurde, der in unſerer Literatur einen dauernden, wenn auch ſeinem brennenden Ehrgeiz keineswegs gleichen Ruhm gewonnen hat. Seine Sprachſtudien führten ihn den richtigen Weg, er lernte franzöſiſch, engliſch, italieniſch, ſpaniſch, portugieſiſch, lateiniſch, griechiſch, perſiſch und kam durch die lebendige Bekanntſchaft mit den großen Poeten, mit Shakespeare und Byron, Taſſo und Alfieri, Calderon, Camoens, Homer, Horaz, Properz, Goethe u. ſ. f. in eine ſolche Nähe der Meiſter und in ein ſolches Formverſtändniß derſelben, daß er ſich ihnen ebenbürtig und gleich fühlte. Er begann ſeine öffentliche poetiſche Laufbahn in Erlangen mit dem Druck der

*) Ebendaſelbſt. S. 183.

Ghaſelen, die Schelling wahre orientaliſche Perlen nannte und zu den ſchönſten Dichtungen zählte, die er geleſen. Während der erlanger Jahre ſind die meiſten der poetiſchen Werke Platens empfangen, viele vollendet. Und den Anregungen Schellings hatte er es zu danken, daß er von dem äſthetiſchen Kritiſiren hingewieſen wurde auf das künſtleriſche Schaffen, auf die dramatiſche Kunſt, auf das Studium der griechiſchen Dramatiker. Sein erſtes Drama „der gläſerne Pantoffel" war Schelling zugeeignet mit einer Widmung in vortrefflichen Stanzen. Während eines vierwöchentlichen Caſernenarreſtes ſchrieb er den größten Theil eines Schauſpiels „Treue um Treue." Als er mit dieſem Stück zum erſtenmale (den 18. Juni 1825 in Erlangen) die Bühne betrat, war Schelling zugegen und feierte nach der Aufführung in ſeinem eigenen Hauſe den Dichter durch Gaſtmahl und Trinkſpruch. Mit dieſem Triumph endet Platens Tagebuch. „Schelling nahm außerordentlich vielen Antheil am erſten Gelingen meiner theatraliſchen Laufbahn und ermunterte mich einmal übers andremal*)."

### 5. Puchta.

Unter Platens näheren Freunden war einer, der von Schellings Ideen einen tief eindringenden, mächtigen Antrieb empfing, auf ſeinem Gebiet ein wiſſenſchaftlicher Geiſtesgenoſſe und Schüler des Philoſophen wurde und in demſelben Jahre, als dieſer nach Erlangen kam, hier ſeine akademiſch juriſtiſche Laufbahn begann: G. Fr. Puchta. Er hatte das nürnberger Gymnaſium

*) Vgl. Schubert, Selbſtbiographie. Bd. III. Abth. 2. S. 526 bis 537. Engelhardt's Aufſatz: „Graf Platen in Erlangen." (Morgenblatt. 1836. Nr. 210 — 215.) Fr. Thierſch's Leben. Bd. I. S. 254.

durchgemacht, als Hegel das Rectorat führte, und war durch deſſen philoſophiſchen Unterricht für die philoſophiſchen Studien weniger gewonnen als vorbereitet. Sein innerer Entwicklungsgang brachte ihn aus religiöſen und wiſſenſchaftlichen Motiven in Schellings Geiſtesnähe, und der äußere Gang ſeiner akademiſchen Lehrthätigkeit führte ihn zu drei verſchiedenen malen auch örtlich mit Schelling zuſammen: in Erlangen, München und Berlin. Ausgenommen die neun Jahre (1833—1842), die Puchta in Marburg und Leipzig gelehrt hat, war er in dem Zeitraum von 1820 bis 1845 (in den erſten Tagen 1846 ſtarb er) mit Schelling vereinigt und in München ſein Amtsgenoſſe und eifriger Zuhörer. Als er in Erlangen außerordentlicher Profeſſor wurde (1823), hörte Schelling hier bereits auf Vorträge zu halten, und die kurze Zeit vorher war bei Puchta durch eine wiſſenſchaftliche Reiſe unterbrochen, ſo daß er Schellings mündlichen auf dem Katheder gegebenen Belehrungen ſich nachhaltiger in München als in Erlangen widmen konnte. Aber er ſtand ſchon hier mit Schelling in perſönlichem Verkehr und kannte ſeine Schriften.

Das Verhältniß Puchta's zur ſchelling'ſchen Lehre iſt bedeutſam und bezeichnet in der Tragweite der letzteren den Punkt, wo ſie in die Rechtswiſſenſchaft eingreift. Wie Kant die Philoſophie kritiſch gemacht und darin den übrigen Wiſſenſchaften die Fackel vorangetragen hat, ſo hat ſie Schelling im Sinn der Entwicklungsgeſchichte hiſtoriſch gemacht im weiteſten Umfange. Nichts anderes bedeutet jener „Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft", den er als ſeine Aufgabe und epochemachende That in Anſpruch nahm. Dieſe That traf den Mittelpunkt des Zeitalters, das ſie allſeitig anregte, aber, unvollkommen wie ſie war und geblieben iſt und bei weitem weniger ausgereift als die kantiſche, keineswegs ſo allſeitig beherrſchte, als

es dieſe in Rückſicht auf ihr Zeitalter vermocht hat. Schelling verſuchte und verkündete den Durchbruch zuerſt auf dem Gebiet der Natur, dann auf dem der Geſchichte. Die erſte Hälfte ſeiner That wollte „Naturphiloſophie", die zweite „geſchichtliche Philoſophie" ſein. Schon im Wendepunkte beider Abſchnitte, in ſeinen Vorleſungen „über die Methode des akademiſchen Studiums" hatte er dargethan, daß Theologie und Rechtslehre durchdrungen, umgebildet, flüſſig gemacht werden müſſen von der geſchichtlichen Einſicht religiöſer und ſtaatlicher Weltentwicklung; daß Religion und Recht nicht willkürliche Machwerke, nicht abſtracte, ſondern lebendige, entwicklungsfähige, in ſtetigem Fluß der Entwicklung begriffene, in der Geſammtheit geſchichtlichen Menſchenlebens enthaltene und fortbewegte Geſtaltungen ſeien. Wenn Schelling das poſitive, umzugeſtaltende Material der Wiſſenſchaft in ſeiner Gewalt gehabt hätte, ſo mußte er der Begründer der geſchichtlichen und geſchichtsphiloſophiſchen Rechtslehre werden im Gegenſatz zu dem abſtracten Naturrecht. Was er ſelbſt nicht vermocht hat, geſchah durch einen ihm verwandten, von ihm unabhängigen, auf ſich ſelbſt geſtellten Geiſt, der berufen war, der Führer einer neuen Aera der Rechtslehre zu werden: Fr. K. v. Savigny, der in demſelben Jahr (1803), als Schelling jene Vorleſungen erſcheinen ließ, ſeine Lehre vom „Rechte des Beſitzes" herausgab. Willkür, Reflexion, Geſetzgebung machen das Recht ſo wenig als die Religion, als die Sprache; das Recht folgt mit innerer Nothwendigkeit aus der naturgemäßen oder „naturwüchſigen" Volksentwicklung, aus den Bedürfniſſen und Inſtincten des nationalen Bewußtſeins, aus volksmäßigem Rechtsgefühl und Gewohnheit; in dieſer Entwicklung des Rechts iſt die Rechtslehre ein Glied, eine ebenfalls nothwendige Stufe und Form, durch welche die Rechtsbildung hindurchzugehen hat; in die Entwicklung der Rechts-

lehre gehört die Rechtsgeſchichte, vor allem die römiſche. Die Geſchichte des römiſchen Rechts will ſelbſt begriffen ſein aus der römiſchen Geſchichte, und innerhalb der Rechtswiſſenſchaft muß die neue geſchichtliche Denkweiſe, die das romaniſtiſche Gebiet zu erleuchten beginnt, ſich auf das germaniſtiſche fortpflanzen. Auf dem Gebiet der römiſchen Geſchichte macht den Durchbruch Niebuhr, auf dem des römiſchen Rechts Savigny, auf dem des deutſchen K. Fr. Eichhorn, alle drei unter den erſten Lehrern der Univerſität Berlin. Es iſt nicht die Aufgabe der Rechtsgelehrten und nicht der Beruf des Zeitalters, das Recht zu machen und Geſetze zu fabriciren, ſondern die vorhandenen geſchichtlich entwickelten Rechtszuſtände zu verſtehen, juriſtiſch zu beſtimmen, zu befeſtigen und in ihrem eigenen Geiſt fortzubilden. Sie ſind die Kenner und Leiter, nicht die willkürlichen Factoren der Rechtsentwicklung. In dieſem Sinne ſchreibt Savigny gegen Thibaut ſeine berühmte Schrift „von dem Beruf unſrer Zeit zur Geſetzgebung“ (1814). Ihm folgt in der Wiſſenſchaft und ſpäter (nach ſeinem eigenen Wunſch) auf dem Lehrſtuhle in Berlin G. Fr. Puchta, der in ſeiner geſammten Anſchauungsweiſe ſich abhängig weiß von Niebuhr, Savigny, Schelling und unter den Rechtslehrern der hiſtoriſchen Schule nächſt dem Führer der größte iſt. Es iſt intereſſant und lehrreich, die philoſophiſchen Gegenſätze der Zeit in den juriſtiſchen wiederzufinden. Wir kennen den Gegenſatz ſchelling'ſcher und kantiſcher Denkweiſe: er zeigt ſich auf dem juriſtiſchen Gebiet in dem Gegenſatz zwiſchen Savigny und Thibaut; der uns bekannte Gegenſatz zwiſchen Schelling und Hegel erſcheint auf juriſtiſchem Gebiet zwiſchen Puchta und Gans. Und wenn Schelling zuletzt die Offenbarungs- oder poſitive Philoſophie von der rationalen oder negativen unterſchieden hat, ſo ſpannt ſich dieſer Unterſchied auf dem juriſtiſchen

Gebiet zu dem Gegenſatz der „Rechtsphiloſophie nach geſchichtlicher Anſicht" und allem Rationalismus. Dieſen Gegenſatz erhebt ein Mann, der ſich für einen Schüler Schellings gab, in München unter ſeine erſten und jüngſten Amtsgenoſſen gehörte und ſpäter auf Savignys Rath nach Berlin berufen wurde (1840), kurz bevor Schelling kam: Fr. Jul. Stahl. Aber nach Schelling ſollte das Verhältniß der poſitiven und rationalen Philoſophie nicht Gegenſatz ſein, ſondern Ergänzung; daher wollte er in der Lehre Stahls nicht die ſeinige erkennen*).

### 6. Dorfmüller. Die erlanger Burſchenſchaft.

In einem weit engeren Sinn, als Platen und Puchta Schellings Schüler heißen dürfen, wurde es Dorfmüller, der, auf dem Gymnaſium in Baireuth von Gabler unterrichtet und für die hegel'ſche Lehre empfänglich gemacht, in einer Zeit nach Erlangen kam (1823), wo Schelling ſeine Vorträge bereits eingeſtellt hatte, hier das Studium der hegel'ſchen Schriften fortſetzte und namentlich die Rechtsphiloſophie mit vierzig bis fünfzig Mitgliedern der erlanger Burſchenſchaft las, dann aber, nachdem er Platen kennen gelernt und durch dieſen bei Schelling eingeführt worden (1824), ſich ganz dem letzteren zuwendete und im perſönlichen Verkehr ſein ſpezieller und abhängiger Schüler wurde. Von jetzt an galt ihm die hegel'ſche Philoſophie für „ſcholaſtiſches Blendwerk", Schelling hatte ihn ganz in ſich aufgenommen, wie

*) Ueber Puchta vgl. G. Fr. Puchta's kleine civiliſtiſche Schriften, geſ. und herausg. von A. A. Fr. Rudorff. (Lpz. 1851) S. XIII bis LII. Ueber Schellings Urtheil, Stahls Rechtsphiloſophie betreffend, vgl. Aus Schellings Leben. III. (Br. an Chr. H. Weiße v. 3. Nov. 34, an Bunſen v. 12. Aug. 1840, an Dorfmüller v. 13. Decemb. 1840.) S. 99, 157 flgd. S. 161.

der Pater Seraphicus im Fauſt die ſeligen Knaben. Er wurde ſpäter Gymnaſiallehrer in Augsburg und durfte den Meiſter täglich ſehen und ſprechen, als dieſer im Jahr 1836 drei Monate ſtiller Zurückgezogenheit hier zubrachte. Uebrigens urtheilt Dorfmüller von den erlanger Vorträgen, deren Wirkung wenigſtens er noch ſelbſt beobachten konnte, daß ſie mehr bewundert als verſtanden wurden und anfangs zwar die Gemüther ergriffen und aufregten, aber nicht tief und nachhaltig genug fortwirkten *).

Seitdem Schelling das würzburger Katheder verlaſſen und in München außer Verkehr mit der akademiſchen Jugend gelebt hatte, war in dieſer eine große Umwandlung vor ſich gegangen, die ſchon ihre erſte Phaſe durchgemacht hatte und von den öffentlichen Gewalten verfolgt war, als Schelling das erlanger Katheder betrat. In Folge der Freiheitskriege war den 12. Juni 1815 zu Jena der Grund einer neuen patriotiſchen Studentenverbindung gelegt worden, der allgemeinen deutſchen Burſchenſchaft, die ſich ſchnell über eine Reihe von Univerſitäten verbreitete und am Jahrestage der leipziger Schlacht, den 18. October 1817, das Jubiläum der deutſchen Reformation auf der Wartburg feſtlich unter mancherlei politiſchen Demonſtrationen beging. Sie war dadurch in den Verdacht einer ſtaatsgefährlichen Verbindung gekommen, und als den 17. März 1819 eines ihrer Mitglieder, der jena'ſche Student K. L. Sand den Schriftſteller Kotzebue ermordet hatte, ſchien der Verdacht begründet, die Burſchenſchaft wurde als eine Art deutſcher Carbonarismus, als eine gefährliche Verſchwörung und als mitſchuldig an jener wilden That einer raſenden Verblendung angeſehen; ſie wurde unterdrückt, und die Verfolgungen brachen aus, welche die karlsbader Beſchlüſſe organiſirten.

*) G. H. Schubert, Selbſtbiographie. Bd. III. Abth. 2. S. 517 bis 521.

Indeſſen dauerte ſie fort und nahm durch die Unterdrückung zum Theil den Charakter eines Geheimbundes an, der an die Stelle vager patriotiſcher Empfindungen beſtimmtere politiſche Ziele ſetzte und eine Vorſchule für die Bewegungen wurde, die im März 1848 ihre öffentliche Laufbahn begannen. Auch in Erlangen hatte die allgemeine Burſchenſchaft ſehr lebhafte Theilnahme gefunden, und wie ſie überhaupt die höheren Intereſſen unter den Studenten in Schwung brachte, ſo wurde in dieſem Kreiſe auch der Sinn für Philoſophie genährt, man las Hegels Schriften und hörte begierig Schellings Vorleſungen. Ein Mitglied dieſer Burſchenſchaft war Julius Stahl, der ſpäter jene Rechtslehre ausbildete, die Schelling nicht als die ſeinige anerkannte, aber die preußiſche Reaction der fünfziger Jahre für den Felſen hielt, auf dem allein die conſervativen Intereſſen unerſchütterlich ruhten*).

### 7. Schluß der erlanger Zeit.

Daß Schellings Vorträge nicht in weitere Kreiſe und nachhaltiger wirkten, lag außer anderen Gründen auch in ihrer aphoriſtiſchen Natur und in dem Mangel der Continuität und des Fortgangs. Da ihn keine Amtspflicht band, ſo zog er die erlanger Muße dem Katheder vor. Um auf dem letzteren wieder heimiſch zu werden, bedurfte er nicht bloß der guten Gelegenheit, ſondern des wirklichen Lehramts. Und als ſich ein ſolches unter ganz neuen und glänzenden Verhältniſſen in München für ihn eröffnete, folgte er dem Rufe des Königs, in ſeiner Geſundheit geſtärkt und bewegt von dem freudigen Vorgefühl

*) Ueber die Burſchenſchaft in Erlangen vgl. Karl Haſe, Ideale und Irrthümer. Ueber das Wartburgsfeſt vgl. J. Fr. Fries, dargeſt. von Henke. S. 173—183.

einer ernſthaften Wiedererneuerung ſeines akademiſchen Lehrberufs. „Ich fühle ſchon“, ſchreibt er noch von Erlangen aus an ſeinen Bruder, „den Profeſſorgeiſt mit Macht über mich kommen, der ſich hier nicht recht einſtellen wollte; den Unterſchied macht unſtreitig das Amt und der Beruf. Ich konnte hier zwar dociren, aber es war keine Pflicht; unwillkürlich kam ich mir dabei vor, wie einer, der ſich produciren will und etwa ein Concert gibt*).“

*) Aus Schellings Leben. II. S. 28. (Br. v. 12. Juni 1827.) Vgl. S. 24—26.

# Vierzehntes Capitel.

## Zweiter Aufenthalt und Wirkungskreis in München.

(1827—1841.)

### I.

### Neue Verhältniſſe.

#### 1. König Ludwig.

Max Joſeph hatte ſein fünfundzwanzigjähriges Jubiläum als bairiſcher Herrſcher den 16. Februar 1824 gefeiert und nicht lange überlebt. Er ſtarb plötzlich, den 13. October 1825. Mit König Ludwig kam eine neue, von vielen hoffnungsvoll erwartete, in ihren Anfängen mit Recht geprieſene Zeit. Wenn man von dem erſten Könige Baierns die Gunſt des Schickſals, die Macht Napoleons, die Klugheit und Künſte Montgelas' abzieht, ſo bleibt kaum mehr übrig als ein gutmüthiger, geſellig liebenswürdiger, wohlgelaunter Mann, der ſeinen geſunden Hausverſtand und mitunter drollige und treffende Einfälle hatte, aber nicht die Kraft beſaß, große und öffentliche Impulſe zu empfangen, geſchweige zu geben. Der Sohn war ganz anderer Art, und es war nicht bloß kronprinzliche Politik, ſondern eigene Sinnesart, die ihn von der väterlichen Bahn ablenkte. Seine Kindheit war in die Zeit der franzöſiſchen Revolution, ſein Jünglingsalter in die der napoleoniſchen Weltherrſchaft und der aufblühenden deutſchen Romantik

gefallen; er war der deutſch geſinnte Kronprinz eines durch fremde Eroberung geſchaffenen, durch franzöſiſche Staatskunſt regierten, in einem großen und mächtigen Theil franzöſiſchen Geſinnungen blind ergebenen Königreichs. Seine Projecte waren, wie ſeine Geſinnungen, in ihrer Faſſung eigenartig und ſelbſtändig, in ihrer Richtung vaterländiſch und romantiſch, in letzterer Hinſicht, wie es der poetiſche, in ihm ſelbſt gewaltige Zug der Zeit mit ſich brachte, deutſch mittelalterlich und katholiſch, aber nicht eng doctrinär, nicht dogmatiſch gefeſſelt, ſondern phantaſievoll und erweitert durch einen ächten, hochbegabten, nicht bloß für einen Fürſtenſohn ſeltenen Sinn für die bildende Kunſt. Die deutſche Geſinnung trug ihn weiter als der katholiſche Glaube, die Liebe zum Vaterlande und zur Kunſt weiter als die Ergebenheit für die römiſche Kirche. Er war ein Schüler des frommen und duldſam geſinnten Sailer, ein Bewunderer des Erneuerers ächter Geſchichtsſchreibung Johannes von Müller, ein begeiſterter Freund der Griechen. Die Romantik konnte in König Ludwig ihren modernen und liberalen Urſprung nicht verleugnen, aber zugleich lebte in ſeiner Gemüthsart ein ſtarker Reſt von dem fürſtlichen Abſolutismus des achtzehnten Jahrhunderts, der mit den Jahren und den Zeitverhältniſſen immer ſchärfer hervortrat, ihn der Reaction zutrieb, ſeine deutſche Geſinnung verengte, die katholiſche in ein despotiſches Zerrbild verwandelte und am Ende den ſchon gealterten Mann ſo weit brachte, daß er in einem leichtſinnigen und frivolen Liebesrauſch alles, ſelbſt den Ultramontanismus und die Krone preisgab.

Als er den Thron beſtieg, war die europäiſche Reaction in vollem Gange. Auf die Erhebungen in Spanien, Italien, Griechenland (1820 und 21) waren die Fürſtencongreſſe von Troppau, Laibach, Verona (1821 und 22) gefolgt, welche die gewaltſame

Herſtellung der alten Zuſtände beſchloſſen. König Ludwig erſchien als ein Gegner der Reaction, als ein Freund verfaſſungsmäßiger Staatsordnungen, als ein Beſchützer der Künſte und Wiſſenſchaften, die er liebte und über manche andere Staatsintereſſen hinaus förderte, in ſeinen politiſchen Völkerſympathien als der Führer der Philhellenen. Die erſten fünf Jahre ſeiner Regierung waren die lichtvollſten und glücklichſten. Er war damals der populärſte Fürſt Deutſchlands. In demſelben Jahr, wo er König wurde, feierte Karl Auguſt das fünfzigjährige Doppeljubiläum ſeiner Regierung und ſeiner Freundſchaft mit Goethe. Ludwig hielt es nicht für unköniglich nach Weimar zu gehen, um Goethe perſönlich zu huldigen. Damals ſchrieb der Dichter an Schelling: „die Art, wie er ſich uns zu nähern geneigt war, macht eine Epoche in meinem Leben, glänzend wie die, welche ihm in der Weltgeſchichte bereitet iſt. Ich ſchätze Sie glücklich, zu ſeinen hohen Zwecken mitwirken zu können *)."

2. Die Univerſität München. Schellings Berufung.

Ein mediciſcher Fürſt, wenn nicht immer an Freigebigkeit, doch an Einſicht und Ehrgeiz, wollte er ſeine Hauptſtadt in eine glänzende Stätte der Kunſt und Wiſſenſchaft verwandeln. Wie ſehr es ihm mit den Kunſtſchätzen gelungen iſt, darf die Nachwelt nie aufhören zu rühmen und zu bewundern. In dieſem Punkt hat kein deutſcher Fürſt aus eigenſter Einſicht und Wahl Aehnliches geleiſtet. Unter ſeine Pläne gehörte auch die Gründung einer Univerſität in München, die dem Urſprunge nach altbairiſch, im Uebrigen zeitgemäß nach dem Vorbilde Göttingens organiſirt ſein ſollte. Die Ausführung dieſes Plans war eine der erſten Thaten ſeiner Regierung. Die altbairiſche im Jahr 1472 geſtif-

*) Aus Schellings Leben. III. S. 38.

tete, den Jeſuiten verfallene, mit der Zeit völlig geſunkene Univerſität Ingolſtadt war unter ſeinem Vater im Jahr 1800 nach Landshut verlegt worden und hieß ſeit 1802 Ludwig-Maximilians-Univerſität; jetzt wurde ſie nach München verlegt und hier im Herbſt 1826 eröffnet. Unter den Berufenen waren aus München Baader und Thierſch, aus Jena der wegen ſeiner „Iſis" vertriebene Oken, aus Erlangen Schubert, der im Sommer 1827 ſeine Vorleſungen mit großem Erfolge begann, Puchta kam ein Jahr ſpäter, aus Würzburg der Anatom Döllinger, aus Heidelberg der Juriſt Maurer; unter den außerordentlichen Profeſſoren der theologiſchen Facultät befand ſich Döllinger, unter den Privatdocenten der juriſtiſchen J. Stahl, der hier ſeine akademiſche Laufbahn begann. Eine Senſationsberufung wagte der König aus eigenem Gefallen, weil der Mann ſeinem Sinn entſprach: Joſeph Görres, der dreißig Jahre früher (1797) als deutſcher Jakobiner extremer Art, als neufränkiſcher leidenſchaftlicher Republikaner „das rothe Blatt" in Coblenz redigirt, dann ſich gegen Napoleon erklärt, im Anfange des Jahrhunderts durch die Naturphiloſophie den Uebergang in die Romantik gemacht, nach der Entſcheidung der Freiheitskriege, in den Jahren 1814—1816, den rheiniſchen Merkur herausgegeben und hier im Sinne Steins die deutſche Reichsidee und deren Verwirklichung in der Form des Kaiſerthums mit einer Energie und einem moraliſchen Erfolge gefordert hatte, daß ſein Blatt die fünfte Großmacht gegen Frankreich genannt wurde. Dieſe größte ſeiner publiciſtiſchen Thaten brachte ihm von Seiten Preußens Verfolgung, von Seiten des bairiſchen Kronprinzen Beifall. Er hatte dann für die landſtändiſche Verfaſſung der Rheinlande agitirt, gegen die karlsbader Beſchlüſſe und die Fürſtencongreſſe eine Reihe von Schriften verfaßt (1819—1822): „Deutſchland und die Revolution",

„Europa und die Revolution", „die heilige Allianz und die Völker auf dem Congreß zu Verona." Nachdem gleich die erste dieser Schriften confiscirt worden, suchte er seine Zuflucht in Feindesland. Sein Ideal war das deutsche Reich und die katholische Kirche. Er gab in Straßburg eine Zeitschrift „der Katholik" heraus, als ihn König Ludwig, der mit diesen Idealen sympathisirte, im Jahr 1827 als Professor der Geschichte nach München berief. Eine Lehrkraft war Görres nicht; er besaß die Beredsamkeit eines Agitators, das Talent und die durch aufgeregte Zeiten gehobene Macht eines gewaltigen Publicisten, aber nicht den geordneten, durch lehrende Mittheilung wirksamen Geist des Katheders. Schon in Heidelberg hatte er gezeigt, daß die akademische Lehraufgabe nicht seine Sache sei. In München las er ein ganzes Semester von der Schöpfungsgeschichte bis zur Sündfluth.

An dieser neuen, durch den König begründeten Universität durfte Einer nicht fehlen, den schon der Kronprinz hochgehalten: Schelling, der in München bereits amtlich angesiedelt war, nur urlaubsweise in Erlangen sich aufhielt, gelockt von der Universitätsstadt und der Möglichkeit, wieder einmal akademisch lehren zu können, ein Mann, der durch seine Celebrität jeder Universität zum Ruhme gereichen mußte. Die Berufung geschah unter Bedingungen ausgezeichneter Art, der König ernannte ihn den 11. Mai 1827 zum Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staats, die Akademie wählte ihn zu ihrem Vorstand. Seine Gegner waren wirkungslos; Weiller, zuletzt Generalsecretär der Akademie, wurde auf seinen Wunsch in Ruhestand versetzt*), Salat gegen seinen Wunsch in Landshut gelassen,

*) Fr. Thiersch's Leben. I. S. 318. (Br. an Jacobs v. 2. Jan.

von wo er trübſelig nach München blickte, eiferſüchtig auf Schelling und wehmüthig grollend über ſein ungerechtes, von Schelling, wie er meinte, hauptſächlich verſchuldetes Schickſal. Aber er machte ſich daraus eine Würde und nannte ſich ſeitdem würdevoll: „der Quiescirte von Landshut.“ Noch achtzehn Jahre ſpäter empfand er es unwillig, daß jemand Schelling einen „ehrwürdigen Greis“ genannt hatte. „Iſt denn der Glückliche“, ſo ſchrieb er wörtlich, „darum ein Würdiger, geſchweige ein Verehrungswürdiger und ſo ein Ehrwürdiger, darf er gleich in die Kategorie der Unwürdigen nicht geſetzt werden?“ Dieſer Satz iſt Salat, wie er leibt und lebt*).

## II.

## Schellings Wirkungskreis.

### 1. Die Schulordnung.

Aus dem erlanger Stillleben trat Schelling mit der Berufung nach München in einen ſehr ausgebreiteten, mannigfaltigen und bedeutenden Wirkungskreis: er war Generalconſervator der wiſſenſchaftlichen Sammlungen des Staats, Vorſtand der Akademie, Profeſſor an der Univerſität und in den erſten Jahren Mitglied der Commiſſion, die unter dem Vorſitz des Cultusminiſters v. Schenk die neue Schulordnung zu berathen hatte. Gemeinſchaftlich mit Thierſch kämpfte er hauptſächlich für zwei Punkte: daß auf den vorbereitenden Anſtalten der (lateiniſchen Schulen und) Gymnaſien der Geiſt claſſiſcher Erziehung methodiſch genährt und weder durch die altkatholiſche Lehrart verunſtaltet

1826.) Der König war Weiller als einem Feinde des Katholicismus, wofür er ihn anſah, abgeneigt.

*) Schelling in München: eine lit. und akad. Merkwürdigkeit. Mit Verwandtem. Von J. Salat. (II. Heft) 1845. S. 127.

noch den realiſtiſchen Zeitforderungen preisgegeben werde; dann daß auf den Univerſitäten der Geiſt akademiſcher Freiheit wirklich zur Geltung komme, vor allem in den Hörſälen, daß der Studienzwang in Rückſicht namentlich der allgemeinen Fächer aufhören und die Bollwerke deſſelben fallen möchten, das ſogenannte philoſophiſche Biennium, die Prüfungen, Frequentationszeugniſſe u. ſ. f. Das erſte Ergebniß war ſiegreich, der neue Schulplan wurde im Jahr 1829 vom Könige genehmigt, fand aber in Baiern ſo viele Widerſacher von der altkatholiſchen und realiſtiſchen Seite (Wortführer der letzteren war Oken), daß eine Reviſion beſchloſſen und namentlich den katholiſchen Forderungen Einräumungen gemacht wurden. Sehr lebendig ſchildert Thierſch in einem ſeiner Briefe die Sitzungen im Kabinete des Königs, deren Gegenſtand der akademiſche Studienzwang und deren Reſultat die Abſchaffung deſſelben war, ſelbſt der letzte noch ſtehen gebliebene Reſt, der Zwang der Studienzeugniſſe, fiel auf Schellings energiſche Vorſtellung, wider den Rath des Miniſters, mit der völligen Billigung des Königs. „Es war", ſagt Thierſch philhelleniſirend, „die Navarinoſchlacht der bairiſchen Univerſitäten *)."

## 2. Die Akademie.

Auch für die Akademie war durch König Ludwig eine neue Zeit gekommen; ſie ſah ſich mit einem male aus der bisherigen unnatürlichen Lage einer künſtlich erzwungenen Einrichtung von provinziell bairiſchem Charakter unter Bedingungen geſetzt, die ſie in einen lebendigen Zuſammenhang mit den Bildungsanſtalten des Landes und in eine Verfaſſung brachten, die der Aufgabe einer rein wiſſenſchaftlichen und fruchtbaren Wirkſamkeit von nationa-

*) Fr. Thierſch's Leben. I. S. 299 flgd. S. 342—46. (Br. an Lange. Spätherbſt 1827.)

ler Bedeutung entſprach. Aus einer gegebenen Vereinigung von Gelehrten kann ſich das Bedürfniß eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenwirkens im höchſten Sinn entwickeln und daraus auf natürlichſte Weiſe eine Akademie hervorgehen, während auf dem entgegengeſetzten Wege, wo in der Abſicht, eine Akademie zu machen, gelehrte Leute zuſammengeſucht werden, nur ein künſtliches und local beſchränktes Gewächs zu Stande kommt. Nun war in der bairiſchen Hauptſtadt eine ſolche natürliche Vereinigung von Gelehrten nur herzuſtellen durch eine Univerſität, die der Akademie die lebendige Vorausſetzung, den beſtändigen Zufluß, die vorhandene Sammlung wiſſenſchaftlicher Kräfte gab, Vermittlungen, wodurch ſie in die Reihe der wiſſenſchaftlichen Bildungsanſtalten des Landes als deren höchſte Stufe organiſch ſich einfügte. Wiederholt hat Schelling in ſeinen akademiſchen Reden die Gründung der münchener Univerſität als König Ludwigs „entſcheidendſte und folgenreichſte That" gerühmt. Es hing damit eine zweite wohlthätige Aenderung zuſammen. Wenn bis dahin die Akademie weſentlich eine Verwaltungsbehörde der wiſſenſchaftlichen Sammlungen geweſen war, ſo wurde es jetzt ſchon wegen der Univerſität nothwendig, dieſen Verwaltungszweig von der Akademie zu trennen und dadurch die letztere ſelbſt unabhängig von einem Apparat zu machen, der ſie drücken und ihren rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen hinderlich ſein mußte. Jetzt erſt wurde ſie frei für ihre eigentlichen Zwecke. Auch konnte ſie jetzt erſt, da es ſich nicht mehr um Verwaltungsſtellen innerhalb der Akademie handelte, in das naturgemäße Recht eintreten, ſich durch freie Wahl zu ergänzen. Wiederholt hat Schelling dieſes Recht der Akademie gegen jeden beſchränkenden Eingriff vertheidigt.

Zweimal im Jahr hielt die Akademie öffentliche Sitzungen, die Schelling als Vorſtand durch eine Rede zu eröffnen hatte.

Die beiden Feſte waren der Jahrestag der Stiftung (28. März) und der Geburtstag des Königs (25. Auguſt). In ſeinen Werken ſind einundzwanzig ſolcher Reden geſammelt, von denen ſechs ſeparat gedruckt waren, die übrigen ſich theils in dem handſchriftlichen Nachlaß, theils in den Jahresberichten der Akademie und den münchener gelehrten Anzeigen fanden*). Seine Antrittsrede, worin er den neuen Zuſtand der Akademie und den König feiert, der ihn begründet, hielt er den 25. Auguſt 1827. So oft auch die Gelegenheit wiederkehrt, er wird nicht müde, den König zu preiſen und die ſeltenen Eigenſchaften dieſes Fürſten mit innerer Zuſtimmung hervorzuheben: die ungewöhnliche und eben dadurch populäre Perſönlichkeit, ſeine wiſſenſchaftlichen nach allen Richtungen offenen Intereſſen, jetzt gefeſſelt von Champollions Entdeckung im Gebiet der Hieroglyphen, jetzt von den Unterſuchungen über Erdmagnetismus, die vaterländiſche Geſinnung dieſes „deutſcheſten Fürſten", der den Deutſchen einen Ruhmestempel gründet, die Sorge für das materielle Volkswohl, die ſich in dem großen Kanalbau bewährt, der die beiden mächtigſten Ströme Deutſchlands verbinden ſoll, das Intereſſe für bairiſche Landesgeſchichte, das durch die Gründung der hiſtoriſchen Kreisvereine den Sinn für Localforſchung ſo wirkſam zu erregen gewußt, und vor allem die ideale Gemüthsart, die hohe religiöſe Monumente erſchafft und jenen andern bloß auf das phyſiſche Wohl ſich beziehenden Schöpfungen der Zeit Werke der Kunſt als mächtiges Gegengewicht an die Seite ſtellt. „Ruhmwürdig iſt, wer immer die Wirkſamkeit des Göttlichen in der menſchlichen Natur zu erhalten ſucht, am ruhmwürdigſten, der es mit den größten Mitteln, mit tiefer Einſicht und aus eigenſter, innerſter Bewegung thut**)."

*) S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 377—507. Bd. X. S. 295—300.

**) Ebendaſ. (25. Aug. 1836.) S. 474—76.

Dieſe Feſtreden wurden, wie es die Gelegenheit mit ſich führte, zum Theil auch Gedächtnißreden zu Ehren verſtorbener Mitglieder der Akademie; darunter waren bairiſche Specialgrößen, die der Akademie als Ehrenmitglieder angehört hatten, wie Montgelas, Zentner, Fürſt Wrede; dann einheimiſche Akademiker, wie Lorenz Weſtenrieder, der Geſchichtsſchreiber der Akademie*), der Philoſoph Socher, der Geolog v. Moll, der Anatom Döllinger u. a.; unter den auswärtigen Mitgliedern waren zwei große Namen zu feiern: Schleiermacher und de Sacy. Als Platen in Syrakus geſtorben war, gedachte Schelling ſeiner am Jahrestage der Akademie 1836 ehrenvoll und ſelbſt ſchmerzlich bewegt.

Von dieſen akademiſchen Reden iſt die intereſſanteſte und für ihn ſelbſt bedeutſamſte die Feſtrede vom 28. März 1832, worin Schelling der Akademie die eben gemachte große Entdeckung Faraday's verkündete und zeigte, wie die Magnetelektricität ergänzend und vollendend eingreife in die Reihenfolge der Aufgaben, die der Galvanismus hervorgerufen und die zuſammen deſſen Entwicklungsgeſchichte ausmachen, wie Galvanis Entdeckung durch Volta feſtgeſtellt, dann die chemiſchen Wirkungen der Säule durch Davy (Elektrochemismus), die magnetiſchen durch Oerſted (Elektromagnetismus) entdeckt wurden und nur übrig blieb, auch die elektriſchen Wirkungen des Magnetismus experimentell darzuthun, was Faraday eben jetzt geleiſtet. Dieſe Entdeckung ſei bei weitem das Erfreulichſte, was ſeit langer Zeit im Gebiet der Wiſſenſchaften ſich begeben. Jener Zuſammenhang des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes, den er in den Anfängen ſeiner Naturphiloſophie ſchon

*) 27. März 1829. Zwei Jahre vorher hatte die Akademie das fünfzigjährige akademiſche Jubiläum dieſes Mannes in allgemeiner Sitzung gefeiert.

vor Volta behauptet, ſei jetzt experimentell bewieſen. Hier ſieht Schelling den Convergenzpunkt der Naturphiloſophie und Experimentalphyſik, das Einverſtändniß ſeiner erſten Grundgedanken mit den Ergebniſſen der exacten Forſchung. In der Rede des ſiebenundfünfzigjährigen Mannes weht ein Hauch ſeiner erſten prophetiſchen Zeit. „Das große Phänomen, an deſſen vollſtändiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, wird, aufs neue ſiegreich, aus jeder Verdunkelung hervortreten und als die alles erleuchtende Sonne über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen*)."

Wenige Tage vor dieſer Rede war Goethe geſtorben. Drei Jahre vorher am Vorabend des Ludwigstages 1829, hatte der Redner des Dichters zugleich mit dem Könige gedacht: „Goethe, ſeit fünfzig Jahren Anführer der deutſchen Literatur, auch rein wiſſenſchaftlichen Männern ein verehrtes Vorbild: dem Naturforſcher wegen des freien, gleichſam den Weg der Natur ſelbſt verfolgenden Blicks; dem Philoſophen wegen des Ernſtes und der unabläſſigen Bemühung, womit er auch als Dichter nur jene Wahrheit geſucht und hervorgehoben, die überall allein fähig iſt, Geiſt und Gemüth dauernd zu bewegen; dem Alterthumsforſcher als lebendiges gegenwärtiges Beiſpiel, an welchem er das Geheimniß der unerforſchten Kunſt jener großen Schriftſteller und ſomit den ganzen Sinn des Alterthums zu ergründen vermochte: Goethe vollendet in dieſen Tagen ſein achtzigſtes Lebensjahr. Möge ihm, dem wie Neſtor, dem Trefflichſten der Sterblichen, ſchon zwei der redenden Menſchengeſchlechter vorübergegangen ſind, und das dritte noch ehrerbietig horcht, auch der Glückwunſch unſerer Akademie nicht unwillkommen und ein Beweis ſein der in allen Theilen Deutſchlands gleichgeſtimmten

*) S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 437—452.

Empfindungen der Liebe und Anhänglichkeit für den ehrwürdigen Patriarchen deutſcher Kunſt und Wiſſenſchaft.“ Am Schluß jener Rede über Faraday lenkt ſich der Blick des Redners auf die Zuſtände Deutſchlands und findet hier in den anarchiſchen Beſtrebungen „einer alles anſteckenden und verfälſchenden Phantaſterei, die nichts Feſtes übrig läßt“ das Uebel der Zeit, das ein Gefühl allgemeiner Unſicherheit verbreitet. „In einer ſolchen Zeit erleidet nicht die deutſche Literatur bloß, Deutſchland ſelbſt den ſchmerzlichſten Verluſt, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht ſich ihm, der in allen inneren und äußeren Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der viele ſich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geiſtes beleuchtete, der, aller Anarchie und Geſetzloſigkeit durch ſeine Natur Feind, die Herrſchaft, welche er über die Geiſter ausübte, ſtets nur der Wahrheit und dem in ſich ſelbſt gefundenen Maß verdanken wollte; in deſſen Geiſt und, wie ich hinzuſetzen darf, in deſſen Herzen Deutſchland für alles, wovon es in Kunſt oder Wiſſenſchaft, in der Poeſie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte verſöhnende Entſcheidung zu finden ſicher war. Deutſchland war nicht verwaiſt, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und inneren Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geiſt, ſo lange Goethe lebte*).“

### 3. Die Univerſität.

Das Gebiet ſeiner Hauptwirkſamkeit war das akademiſche Lehramt. Er lehrte in drei Abtheilungen ſein Syſtem, den erſten Theil bildete Einleitung und Begründung, die Einleitung beſtand in einer Auseinanderſetzung des „philoſophiſchen Empirismus“, die Begründung ſeiner neuen Lehre, die ſich als poſitive

*) Ebendaſ. S. 418 flgd. S. 451.

Philoſophie beſtimmte, geſchah durch die Geſchichte der neuern Philoſophie ſeit Descartes; die beiden Haupttheile waren die Philoſophie der Mythologie und der Offenbarung.

Bald nach ſeinem Auftreten ſchreibt Thierſch in dem ſchon erwähnten Briefe aus dem Spätherbſt 1827: „Schelling hat ein ſehr zahlreiches und treues Auditorium um ſich verſammelt und weiß es trotz der Schärfe und Tiefe ſeiner Speculation feſtzuhalten durch Geiſt und wenigſtens in den meiſten Vorträgen ſichtbare Popularität. Auch eine beträchtliche Anzahl halber und ganzer Graubärte hören ihn, unter ihnen Niethammer, ich ſelbſt, dann Abgeordnete, Geiſtliche u. ſ. f. Gegen Hegel iſt er ſcharf und mit großer Entſchiedenheit aufgetreten, daß er ſeine, Schellings, Philoſophie durch falſche Wendung verdorben habe, die Natur in ein Herbarium getrockneter Kräuter verwandelt u. ſ. f. Gute Köpfe habe er (Hegel) noch keine zu Grunde gerichtet, weil ſich noch keine zu ihm gewandt, aber dagegen viele mittelmäßige mit einem unleidlichen Dünkel und Hochmuth erfüllt. Mich ziehen ſeine Vorträge beſonders durch ihr Verhältniß zu den alten Syſtemen der Eleaten, Pythagoreer und Platoniker an, die darin eine lebendige Bedeutung und Beziehung haben." Ein halbes Jahr ſpäter berichtet Thierſch: „Schelling iſt, exutis novus exuviis, wie in friſcher Jugend bei uns wieder aufgetreten, und ſeine Vorleſungen haben den glänzendſten Erfolg, ungeachtet ſie tief ſind und ſchwer gehen; doch der Geiſt und der Name des Mannes überwiegt alles. Bei der Reviſion der neuen Philoſophie ſeit Carteſius bis auf ihn ſelber kam auch eine Schilderung von Jacobi, die ſo unbefangen und Jacobi ehrend war, daß ſie ſelbſt Niethammer, der wie ich und nicht wenige ältere ihn regelmäßig hört, vollkommen befriedigte. Gegen Hegel iſt er mit derſelben Entſchiedenheit wie gegen Baader aufgetreten, deſſen

Größe faſt ſchon bei der erſten Berührung mit Schelling, der ihn gar nicht mit Namen nannte, zuſammengefallen iſt *)."

Unter ſeinen Zuhörern war auch Puchta, der ſeine Begeiſterung für Schubert und Schelling in einem Gedichte ausſprach, worin er jenen mit dem Schwan, dieſen mit dem Löwen verglich:

Du kennſt den Löwen — ſeine gelben Locken
Hat er geſchüttelt in der Jugend Tagen,
Jetzt, da ſie ſchon beſtreut mit weißen Flocken,
Sinnt er und ſinnt, den neuen Kampf zu wagen
Und jene Kraft, vor der die Flur erſchrocken,
Zum letztenmal ins offne Feld zu tragen,
Zum letztenmal die träge Zeit zu meiſtern
Und alle friſchen Herzen zu begeiſtern **).

*) Fr. Thierſch's Leben. I. S. 346. S. 349. (Br. an Jacobs d. 6. Febr. 1828.)

**) Ebendaſ. I. S. 296. Das Gedicht „Aurora" iſt aus dem Jahr 1835. Vgl. oben Cap. XIII. S. 253—57.

# Fünfzehntes Capitel.

## Schellings Universitätsvorlesungen in München. Propädeutik zur positiven Philosophie.

### I.

### Die Antrittsvorlesung. Eine Gelegenheitsrede.

Die münchener Vorlesungen sind aus dem handschriftlichen Nachlaß des Philosophen in der Gesammtausgabe seiner Werke veröffentlicht, wo die Philosophie der Mythologie und Offenbarung den Inhalt der zweiten Abtheilung ausmachen*); diese bilden einen wesentlichen Bestandtheil des Systems und gehören darum in die Entwicklungsgeschichte des letzteren, die in dem folgenden Buche dargestellt werden soll. Dagegen reihen sich die propädeutischen Vorträge über die Geschichte der neuern Philosophie und den philosophischen Empirismus so genau an die würzburger und erlanger Vorträge ähnlicher Art, daß wir sie, gleich jenen, hier an ihrem biographischen Ort charakterisiren.

Den 26. November 1827 hielt Schelling seine erste Vorlesung vor den Studirenden und entwarf in dem großartigen Stil, der ihm zu Gebot stand, seine Aufgabe und seinen Standpunkt. Sein lebhaftester Wunsch sei erfüllt, er sei als Lehrer in dieses Land gekommen, aber leider früh, zu früh für seinen eige-

*) S. W. Abth. II. Bd. I u. II. (Philos. der Mythologie), Bd. III u. IV. (Philos. d. Offenbarung.)

nen Wunſch verſtummt, in dem eigentlichen Baiern habe er nie gelehrt, jetzt zum erſtenmal trete er als öffentlicher Lehrer der bairiſchen Jugend gegenüber, für die er eine tiefe Zuneigung, zu deren Fähigkeiten er das größte Vertrauen hege; ſeine Lehrgabe ſei beſchränkt, ſie könne ſich nur äußern, wo er ſich frei fühle und aus Liebe zur Philoſophie, nicht aus Zwang gehört werde. Gezwungenen Zuhörern ſei er ſtumm; das bloße Lernen laſſe ſich zwingen, aber Philoſophie ſei freie Liebe und dieſe nicht lernbar, nicht erzwingbar. Nur in der fortſchreitenden, dem Ziele unabläſſig zuſtrebenden Bewegung ſei die Philoſophie lebendig. „Wie kann man etwas, das im Werden, in ſtets lebendiger, nie ruhender Fortbewegung iſt, als etwas Abgeſtorbenes, Fertiges, gleichſam Vorhandenes behandeln, auf welches man, wie auf das Erzeugniß einer Manufactur, ſeinen Stempel drückt?“ „Wo die Philoſophie durch directen oder indirecten Zwang gehemmt wird, gleicht ſie einem gefangen gehaltenen Adler, dem ſeine wahre Heimath, die Felſenſpitze verwehrt iſt.“ Philoſophie ſei keine Fach- oder Brodwiſſenſchaft. Nicht um Philoſoph zu werden, ſtudire man Philoſophie, ſondern um große und zuſammenhaltende Ueberzeugungen zu gewinnen, ohne welche es keine Würde des Lebens giebt. Solche Ueberzeugungen wollen frei erzeugt, frei empfangen ſein; daher dürfe hier am wenigſten ein Zwang geübt werden. Er danke es dem Könige, daß er als freier und freiwillig gehörter Lehrer der Philoſophie wirken und die langjährige Schuld an das Vaterland bezahlen könne.

Er nimmt zur Charakteriſtik ſeiner Lehraufgabe den Standpunkt mitten in jener Grundanſchauung, die in allen Entwicklungsphaſen ſeiner Lehre die Urform bildet. Die Philoſophie habe im Grunde keine anderen Gegenſtände als die anderen Wiſſenſchaften auch, nur ſehe ſie dieſelben im Lichte höherer Verhält-

niſſe und begreife deren einzelne Gegenſtände, das Weltſyſtem, die Pflanzen- und Thierwelt, den Staat, die Weltgeſchichte, die Kunſt, nur als Glieder eines großen Organismus, der aus dem Abgrunde der Natur, in dem er ſeine Wurzel hat, bis in die Geiſterwelt ſich erhebt. Die Philoſophie laſſe den, der ſie in ihrer Tiefe erfaßt, nicht ruhen, ehe er auch in die Tiefen der Natur und der Geſchichte geblickt habe. In beiden Reichen ſeien neue Thatſachen an das Licht getreten, deren Erklärung höher geſtellte Begriffe verlange; Anſichten, die vor achtundzwanzig Jahren als ſpeculative Träume erſchienen, ſeien jetzt durch das Experiment vor Augen gelegt, ſo z. B. der Zuſammenhang des magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen Proceſſes durch die elektrochemiſchen und elektromagnetiſchen Wirkungen der volta'ſchen Säule. Wohin man blicke, überall ſehe man die Anzeichen der Annäherung jenes Zeitpunkts, den die begeiſterten Forſcher aller Zeiten vorausgeſehen, wo die innere Identität aller Wiſſenſchaften ſich enthülle, der Menſch endlich des eigentlichen Organismus ſeiner Kenntniſſe und ſeines Wiſſens ſich bemächtige, der zwar ins Unendliche wachſen und zunehmen könne, aber ohne in ſeiner weſentlichen Geſtalt ſich weiter zu verändern, wo endlich die vieltauſendjährige Unruhe des menſchlichen Wiſſens zur Ruhe komme und die uralten Mißverſtändniſſe der Menſchheit ſich löſen. Dieſen Standpunkt habe die Philoſophie vor länger als einem Vierteljahrhundert errungen. Seitdem ſei kein anderes Syſtem erſchienen. Was ſich Geltung erworben, gebe ſich ſelbſt nur für Verbeſſerung, für Vollendung des damals Gewonnenen. Er ſelbſt habe das Werk vor einem Menſchenalter begonnen und komme jetzt, es zu vollenden. Darin vergleiche ſich ſein gegenwärtiges Auftreten in München mit ſeinem erſten in Jena. Es handle ſich jetzt um den letzten Durchbruch in das

freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft, wie damals um den erſten; beide male war ein ſolcher Durchbruch gleich erſehnt, gleich ungeduldig erwartet und ihm als eine zweifache Geiſtesthat, die nur er entſcheiden könne, auf die Seele gelegt*).

Schellings perſönliches Anſehen und die Macht ſeines Worts gewannen ihm bald einen Einfluß auf die Studirenden, der gelegentlich eine gewaltige Probe beſtand. Die Veranlaſſung war ſchlimm genug. König Ludwig, bei ſeiner Vorliebe für alte religiöſe Gebräuche, hatte im Jahr 1830 das Oberammergauer Paſſionsſpiel und in München die alterthümlichen Chriſtmetten wiederaufleben laſſen; in Folge der mitternächtlichen Gottesdienſte in den Hauptkirchen der Stadt gab es Unruhe auf den Straßen und allerhand ſtudentiſchen Unfug, wogegen zuletzt das Militär einſchritt, und hier kam es zu Conflicten, wobei die Studenten übel behandelt und aufs äußerſte erbittert wurden. In den regierenden Kreiſen herrſchte bereits bei den aufgeregten Zeitverhältniſſen eine argwöhniſche Stimmung, man witterte politiſche Beweggründe, fürchtete Gefahren der ſchlimmſten Art, übertrieb die Befürchtung und machte den König glauben, daß eine Verſchwörung gegen ſein Leben im Werk ſei. Schon plante man die Schließung der Vorleſungen, die Verlegung der Univerſität, die Verbannung der einheimiſchen Studenten aus der Stadt, der auswärtigen aus dem Lande. Da verſammelte Schelling, Abends den 29. December 1830, die Studenten in der Aula und richtete an ſie in Gegenwart des Senats eine Anſprache, worin er alle feineren ſtudentiſchen Empfindungen ſo gut zu treffen und zu bemeiſtern verſtand, daß ihm die Studenten ſofort feierlich verſprachen, die nächſte Nacht vollkommen Ruhe zu halten. Das Ver-

*) S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 353—366. Vgl. oben Cap. I. S. 6 flgd.

ſprechen wurde erfüllt, alles blieb ruhig, ein kleiner Unfug in der Neujahrsnacht hatte keine weitern Folgen, und die ſchon angeordnete Schließung der Univerſität wurde vom Könige gleich wieder aufgehoben*).

## II.

## Propädeutiſche Vorträge.

### 1. Geſchichte der neuern Philoſophie.

In ſeiner Antrittsvorleſung hatte Schelling erklärt, daß ſein Syſtem, wie er es in Jena begründet, das unüberwundene und herrſchende, daß die Vollendung deſſelben die gegenwärtige Aufgabe der Philoſophie, daß dieſe Vollendung des eigenen Werks ſeine Aufgabe ſei. Darunter verſtand er den Durchbruch aus der negativen Philoſophie in die poſitive. Die negative Philoſophie ſei Nothwendigkeitsſyſtem, die poſitive dagegen Freiheitslehre. Schon vor achtzehn Jahren hatte er in ſeiner Abhandlung über die menſchliche Freiheit dargethan, daß Freiheit und Nothwendigkeit einander keineswegs ausſchließen, ſondern die Freiheit die überwundene Nothwendigkeit, dieſe darum der (negative) Grund jener ſei. Es handle ſich deßhalb auch keineswegs um einen Umſturz der negativen oder rationalen Philoſophie, ſondern um die Ergänzung, den Fortgang und letzten Schritt zur Vollendung, um „eine Veränderung im Begriffe der Philoſophie ſelbſt", nicht etwa eine plötzliche und willkürliche, ſondern durch den Entwicklungsgang der Philoſophie gründlich vorbereitete und geforderte Veränderung, auf welche daher gar nicht beſſer hingewieſen und vorbereitet werden könne als durch eine richtige Einſicht in den geſchichtlichen Entwicklungsgang der Syſteme. Dieſe

*) S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 367—76. Vgl. Aus Schellings Leben. III. S. 32. Fr. Thierſch's Leben. II. S. 2 flgd.

Einſicht zu eröffnen, iſt die Aufgabe, die ſich Schelling in ſeinen propädeutiſchen Vorträgen ſtellt.

Wie unter ſeinem Geſichtspunkt Nothwendigkeit und Freiheit zu einander ſtehen, in einem ähnlichen Verhältniß ſteht die Geſchichte der neuern Philoſophie zu dieſem letzten, jetzt zu löſenden Problem: ſie iſt in ihren Hauptformen die Entwicklungsgeſchichte des Syſtems der Nothwendigkeit. Dieſe Entwicklung iſt, wie jede, zugleich Steigerung. Das Nothwendigkeitsſyſtem wird in ſeinem Fortgange bis zu einem Grade geſteigert, der nur einen Schritt übrig läßt: den Durchbruch zur poſitiven Philoſophie. Auch ſeien dazu in der abgelaufenen Entwicklung ſchon die Keime und Antriebe vorhanden; das Bedürfniß nach dem Poſitiven im Sinne Schellings rühre ſich in allen Richtungen, die der bloß rationalen Philoſophie zuwiderlaufen und ſie bekämpfen. In dieſem Licht erſcheinen ihm zwei dem Rationalismus entgegengeſetzte Stellungen bedeutſamer als je: der Empirismus und die Glaubensphiloſophie, Bacon gegenüber Descartes, Jacobi gegenüber Spinoza und den Nothwendigkeitsſyſtemen überhaupt, der nationale Gegenſatz der engliſch-franzöſiſchen Philoſophie und der deutſchen.

Was die Entwicklung der rationalen Philoſophie in ihren Hauptſyſtemen betrifft, ſo geht dieſelbe von Descartes zu Spinoza, Leibniz und Wolf, von hier zu Kant, Fichte und dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus, zur Naturphiloſophie und Identitätslehre. Hier erblickt Schelling ſich ſelbſt geſchichtlich auf der höchſten Stufe der negativen Philoſophie, von ihm in eine Methode und Verfaſſung gebracht, welche dicht vor der Vollendung, vor dem Durchbruch in die poſitive Philoſophie ſteht. Wer dieſen Durchbruch nicht findet, vielmehr den Rationalismus noch weiter treiben will, geräth ins Monſtröſe und

kann in der Entwicklung der Philoſophie keine Kataſtrophe, ſondern nur eine Epiſode bilden, die nichts als ein unfruchtbares und ödes Spiel ausrichtet, eingelegt, wie ein Intermezzo, zwiſchen den Act der Begründung und den der Vollendung des letzten Syſtems der Philoſophie. Eine ſolche Epiſode ſei die Lehre Hegels.

Die Philoſophie wird formell oder negativ frei durch die Losreißung von der Autorität, durch den Zweifel, der ihre Erkenntniß unabhängig macht; wahrhaft oder poſitiv frei wird ſie erſt durch die Einſicht in das Weſen der Freiheit. Den Anfang der völlig freien Philoſophie im negativen Sinn entſcheidet Descartes kraft des Zweifels; Schelling bemerkt dabei, wie eine vorbedeutende Thatſache, daß dieſe Begründung der neuen Philoſophie in Baiern geſchah; er läßt auch nicht unerwähnt, daß ſich das pfälziſche Fürſtenhaus den Philoſophen günſtig gezeigt, die Prinzeſſin Eliſabeth verehrte Descartes, ihr Bruder Karl Ludwig berief Spinoza nach Heidelberg, ihre Schweſter Sophie und deren Tochter ſchätzten Leibniz *).

Als den wichtigſten Punkt der carteſianiſchen Lehre nimmt er den Beweis vom Daſein Gottes, das ontologiſche Argument, wonach Gott nothwendig exiſtirt, und ſich die ganze Lehre in dieſem ihrem höchſten Begriff ſelbſt als Nothwendigkeitsſyſtem ausprägt. Gott exiſtirt nothwendig, d. h. es iſt unmöglich, daß er nicht iſt; die Möglichkeit des Nichtſeins iſt von ihm ausgeſchloſſen, alſo auch die des Seins, denn nur ſo lange iſt etwas bloß möglich, als auch ſein Gegentheil möglich iſt. Wenn aber Gott bloß nothwendig exiſtirt und ihm gar keine Möglichkeit

*) Schelling irrt, wenn er den Kurfürſten, der Spinoza berufen wollte, Karl Friedrich nennt und ein anderes mal meint, daß Leibniz ſeine Theodicee für die Kurfürſtin Sophie von Hannover geſchrieben.

ſeiner ſelbſt vorausgeht, ſo fehlt die Bedingung, aus der er ſich ſelbſt hervorbringt, ſo iſt er unlebendig, unfrei und als der nothwendig Exiſtirende zugleich „der blindlings Exiſtirende.“ Auf dieſe Weiſe werde an Gott nichts als die bloße Nothwendigkeit begriffen. Was über dieſe hinauskomme und Gott eigentlich erſt zu Gott mache, dieſes Plus gehe nicht ein in die Erkenntniß Descartes'*).

Das iſt der Punkt, um den ſich in der rationalen Philoſophie alles dreht und in dem das Denken gefangen liegt: der Begriff Gottes als eines bloß nothwendig exiſtirenden Weſens. Auf dieſem Begriffe ruht die Lehre Spinozas. Ohne vorausgehende Möglichkeit in Gott, giebt es in ihm keine lebendige Selbſterzeugung, keine Freiheit, keine Potenz: er iſt der blind und ſubjectlos Exiſtirende, das potenzlos Seiende, das unverſehene (blinde) Sein, in der That eine „existentia fatalis“, weßhalb denn auch die ganze Lehre Spinozas den Charakter des Fatalismus trägt. In dieſem Urtheil finden wir Schelling in wörtlicher Uebereinſtimmung mit Jacobi. Spinozas Einheitslehre hatte ihn früh erfaßt. Er rechnet ihn auch jetzt noch unter die unvergänglichen Schriftſteller, in denen man gelebt haben muß; er hält auch jetzt noch die Aufgabe feſt, die ihm ſchon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus gegenwärtig war und die erſte Darſtellung ſeines eigenen Syſtems beſtimmte: ein neues auf den Freiheitsbegriff gegründetes Univerſalſyſtem, geſtaltet nach dem Vorbilde Spinozas**). „Ein Syſtem der Freiheit“, heißt es in den münchener Vorleſungen, „in eben ſo großen Zügen, in gleicher Einfachheit als vollkommenes Gegenbild des ſpi-

*) S. W. Abth. I. Bd. X. (Zur Geſchichte der neueren Philoſ.) S. 14—22.

**) Vgl. oben Cap. III. S. 44. Cap. IV. S. 48.

noziſtiſchen, dieß wäre eigentlich das Höchſte. Keiner kann zum Wahren und Vollendeten in der Philoſophie fortgehen, der nicht einmal wenigſtens in ſeinem Leben ſich in den Abgrund des Spinozismus verſenkt hat.“ Schelling läßt den Differenzpunkt zwiſchen ſeiner und Spinozas Lehre ſcharf hervorſpringen. Bei Spinoza ſind Denken und Ausdehnung von ſich aus einander entgegengeſetzt, im Weſen Gottes identiſch, d. h. ſie ſind coordinirt. Das Denken bildet den Begriff der Ausdehnung und iſt doch nicht, was es danach ſein müßte: die höhere Potenz. Daher fehlt der Lehre Spinozas die Lebendigkeit der Entwicklung. Sie iſt ſtarres Nothwendigkeitsſyſtem. Die folgenden Syſteme entwickeln das Nothwendigkeitsſyſtem weiter, aber überwinden es nicht*).

Dieß gilt zunächſt von Leibniz. Kaum iſt ein Urtheil über die frühern Philoſophen ſo charakteriſtiſch für den Standpunkt der münchener Vorleſungen, ſo ſehr nach dem Modus dieſes Standpunkts abgemeſſen, als das über Leibniz. Daß Schelling das Genie Leibnizens und den Gehalt ſeiner Lehre, daß er in Rückſicht der Lehre den exoteriſchen und eſoteriſchen Philoſophen unterſcheidet, iſt nicht neu; charakteriſtiſch iſt, wie er in dem letzten Punkt das gewöhnliche Urtheil vollkommen umkehrt. „Er war“, heißt es von Leibniz, „mit einem magiſchen Blicke begabt, vor dem jeder Gegenſtand, auf den er ſich heftete, wie von ſelbſt ſich aufſchloß.“ Seine Lehre ſei nicht unbedingt ſeine Philoſophie, ſondern zum großen Theil die ſeines Zeitalters; ſie ſei im Grunde „verkümmerter Spinozismus.“ Spinozas Lehre war aus einem Stück, die leibniziſche beſteht aus verſchiedenartigen: der Monadologie und der Theodicee. Dieſes Urtheil iſt keineswegs richtig, obwohl es häufig iſt. Aber gewöhnlich meint man, die Monadenlehre gebe den aufrichtigen und eſoteriſchen, die Theodicee den

*) S. W. Abth. I. Bd. X. S. 34—48.

verſtellten und exoteriſchen Leibniz. Umgekehrt Schelling. Die Monadenlehre ſei nur „Hypotheſenſpiel" geweſen, mit der Theodicee dagegen war es Ernſt. Warum Schelling ſo urtheilt, erklärt ſich aus der Tendenz ſeiner Vorleſung, die den Abſtand jedes Syſtems von der Grundanſchauung der ſogenannten poſitiven Philoſophie mißt. Dieſer ſteht die Theodicee näher. Die Theodicee läßt dem Daſein der Welt eine Berathſchlagung Gottes mit ſich, einen göttlichen Willensact, eine göttliche Wahl vorausgehen; danach giebt es eine Entſtehung der Welt in der Zeit, alſo eine Zeit vor der Welt, einen geſchichtlichen Urſprung der letzteren: lauter Probleme, deren Auflöſung die poſitive Philoſophie allein zu geben vermag oder geben zu können verheißt. Dagegen bleibe die Monadenlehre ganz im Nothwendigkeitsſyſtem befangen; ſie könne die Exiſtenz der Dinge ſo wenig erklären als Spinoza, ſie ſetze an die Stelle der (nothwendigen) logiſchen Emanation, die Spinoza lehrt, die phyſiſche: ihr erſcheine Gott „gleichſam als eine von Realität ſchwangere Wolke" und die Dinge als Ausblitzungen, Wetterleuchten, Fulgurationen Gottes. Mit der Monadenlehre iſt die ſtetige Entwicklung der Dinge geſetzt; die leibniziſche Philoſophie iſt ihrem eigentlichen Typus nach Entwicklungsſyſtem. Schelling anerkennt auch den augenſcheinlichen Fortſchritt, den Leibniz damit gemacht, aber nimmt ihn wie etwas Nebenſächliches; er anerkennt, daß dieſe Philoſophie „der erſte Anfang ſei, das eine Weſen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge ſeines zu ſich ſelbſt Kommens zu betrachten, der erſte Keim der ſpäteren lebendigen Entwicklung", aber er findet hier nicht den Kern des leibniziſchen Syſtems, ſondern bloß „eine verdienſtliche Seite deſſelben", „dieſe Seite ſei noch die ſchönſte und beſte der leibniziſchen Lehre." Zum poſitiven Begriff der Freiheit ſei Leibniz auch in der Theodicee nicht gekommen, denn er laſſe

Gott unter der Herrschaft der moralischen Nothwendigkeit, an welchen Begriff sich nun der Rationalismus anklammere als an seinen letzten Halt. Es giebt keinerlei Nothwendigkeit für Gott. Wie Dun Scotus gegen Thomas, erklärt Schelling gegen Leibniz: „gut ist nur, was Gott will und weil er es will*)."

Die moralische Nothwendigkeit determinirt den göttlichen Willen. Er schafft die beste Welt, weil sie die beste ist d. h. die zweckmäßigste Ordnung der Dinge. Die Zweckmäßigkeit der Welt fordert als letzte Ursache einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer, sie braucht eine Stoff gestaltende, nicht eine Stoff hervorbringende Ursache. Von diesem Begriff der Zweckmäßigkeit nach Analogie des menschlichen Nutzens lebt die rationalistische Aufklärung und deren Führer Christian Wolf „langweiligen Andenkens**)."

Kant erhebt den Freiheitsbegriff (das Subjective) und stürzt die bisherigen, mit dem wolfischen Rationalismus erschöpften und ausgelebten Nothwendigkeitssysteme. Man kann von dieser Epoche nicht groß genug denken. „Das Verwerfungsurtheil über Kant und Fichte ist heut zu Tage leicht, es gehört viel dazu, die Philosophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin sie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geschichte wird sein: nie sei ein größerer, äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden." Neue Probleme gingen auf und eines folgte nothwendig aus dem andern. Daher die beschleunigte Bewegung in der Philosophie, die schnelle Ablösung und der Wechsel der Systeme, der die Unkundigen verwirrt, weil sie den Zusammenhang nicht einsehen. Aber ohne diese Einsicht ist überhaupt alles verwor-

*) Ebendas. S. 48—59.

**) Ebendas. S. 60. S. 68—70.

ren. Treffend ſagt Schelling: „ſeit Kants eigentliche Wirkung in der Philoſophie begonnen, ſind es nicht verſchiedene Syſteme, ſondern iſt nur ein Syſtem, das durch alle die auf einander folgenden Erſcheinungen nach dem letzten Punkte der Verklärung hindrängt; gerade der ſchnelle Wechſel der Syſteme war der Beweis, daß der lebendige Punkt in der Philoſophie getroffen worden, der wie der einmal befruchtete Keim eines Weſens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerſpiels keine Ruhe mehr verſtattet bis zur vollendeten Auswicklung.“ Das Große und Außerordentliche der kantiſchen Kritik liegt in dieſen beiden Momenten: daß er der Principloſigkeit, der Anarchie im buchſtäblichen Sinn, die in der Philoſophie herrſchte, ein Ende gemacht und der letzteren die Richtung auf das Subjective gegeben. Er hat die wolfiſche Metaphyſik getroffen und vernichtet, aber eigentlich auch nur auf dieſe gezielt; er hat in der Bejahung der Dinge an ſich, deren Erkennbarkeit er verneinte, einen widerſpruchsvollen, dunkeln, unaufgelöſten Punkt übrig gelaſſen und daher die Entſtehungsweiſe unſerer Vorſtellungen im Grunde nicht erklärt. In der Unterſuchung des Erkenntnißvermögens fehle es an einem leitenden Princip und an einer zuverläſſigen Methode. Das ſeien die Mängel der kantiſchen Kritik*).

Die nothwendige und nächſte Fortbildung geſchah durch Fichte. Er gab das leitende und erzeugende Princip, aber verengte ſeine Faſſung; er nahm das Ich zum alleinigen Princip, aber das menſchliche Ich, das bewußte und wollende Subject und verſperrte ſich dadurch den Weg, um das Syſtem unſerer nothwendigen Vorſtellungen d. h. die Weltvorſtellung zu erklären. Was wir nothwendig produciren, das erzeugen wir nicht willkürlich und bewußt, ſondern blind, das iſt nicht im Willen, ſondern

*) Ebendaſ. S. 73—90.

in der Natur des Ich gegründet. Gegen die Natur verhielt sich Fichte nicht erklärend, sondern abweisend und unwillig negirend. Dieses Urtheil über Fichte macht es unserem Philosophen leicht, den transscendentalen Idealismus und dessen Methode für sich in Anspruch zu nehmen und als seine Entdeckung oder Erfindung zu behaupten. Einen großen Theil fichte'scher Einsicht setzt hier Schelling auf seine Rechnung und verwirrt dadurch den Conto der nachkantischen Philosophie. Es ist nicht richtig, daß Fichte das Ich als Princip auf das menschliche Ich beschränkt und nicht auch als bewußtloses oder blindes Produciren gefaßt habe, vielmehr hat er das letztere gerade in dem schwierigsten Theil seiner Wissenschaftslehre bewiesen. Es ist ebenso falsch, ihm die Methode der fortgesetzten Steigerung oder Potenzirung des Subjectiven abzusprechen, vielmehr hat gerade er die Grundform dieser Methode gegeben und befolgt, sie war durch die Wissenschaftslehre selbst gefordert. Seine Lehre von der Einbildungskraft beweist, daß er die bewußtlose Production dem bewußten Ich als Grundthätigkeit voraussetzt; seine „pragmatische Geschichte des Geistes" beweist, daß die Methode, die Schelling und Hegel fortgeführt haben, von ihm herrührt*). Hegel bestreitet nicht, daß er die Form der Methode von Fichte entlehnt, daß dieser sie vorgebildet; Schelling spricht sie Fichte ab und beschuldigt Hegel, daß er sie ihm entwendet.

Richtig ist, daß Schelling sich des Gedankens bemächtigt hat, der innerhalb der Wissenschaftslehre zur Geltung und Anlage, aber nicht zur Durchführung kam, daß er das bewußtlose Ich (die Natur des Ich) gleichsetzte der Natur. Um die Nothwendigkeit der Vorstellungen (die Weltvorstellung) zu erklären, mußte mit dem

*) Vgl. Bd. V dieses Werks, Buch III. Cap. V. S. 534—542.

Ich zurückgegangen werden zu einem Moment, wo das Ich ſeiner noch nicht bewußt war, in eine Region jenſeits des Bewußtſeins, zu einer Thätigkeit, deren Ende und Reſultat erſt das erlangte Bewußtſein iſt, und welche ſelbſt in der Arbeit des zu ſich ſelbſt Kommens, nicht im Bewußtſein, ſondern im Bewußtwerden beſteht. Dieſe ganze Periode iſt gleichſam „die transſcendentale Vergangenheit des Ich", das Ich jenſeits des Bewußtſeins, daher nicht das individuelle, ſondern das für alle gleiche Ich, d. h. die Vorſtellung, in der alle Individuen nothwendig übereinſtimmen, die Vorſtellung der Außenwelt: ſo erklärt ſich ſowohl die Gleichheit und Allgemeinheit als auch die Blindheit und Nothwendigkeit dieſer Vorſtellung. Alle Erkenntniß iſt nichts anderes als die bewußte Reproduction des bewußtlos Producirten, ſie iſt in dieſem Sinn platoniſche Anamneſis*).

Schelling ſchwankt, wie weit er ſein „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" auf Fichte zurückbeziehen oder von Fichte ganz emancipiren ſoll. Er ſagt ſelbſt, daß dieſes Syſtem nur eine Ausführung des fichte'ſchen Idealismus war und ſein wollte, aber darin, daß es ſich als Geſchichte des Selbſtbewußtſeins gab, als Erklärung der transſcendentalen Vergangenheit des Ich, möchte er gern ſchon den erſten Drang zu ſeiner eigenen „geſchichtlichen Philoſophie" wahrnehmen laſſen. „So verrieth ich ſchon durch meine erſten Schritte in der Philoſophie die Tendenz zum Geſchichtlichen wenigſtens in der Form des ſich ſelbſt bewußten, zu ſich ſelbſt gekommenen Ich." „Zuerſt in der Philoſophie hatte ich hier die geſchichtliche Entwicklung verſucht." Hier eben nimmt Schelling mehr Originalität in Anſpruch als ihm gebührt, denn auch Fichte hatte ſchon in ſeiner Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre „die Geſchichte des

*) S. W. Abth. I. Bd. X. S. 92—95.

Geiſtes" verſucht genau in demſelben Sinn und nach derſelben Methode, die einfach aus den Principien der Wiſſenſchaftslehre folgte und gefolgert war. Als ob dieſe Vorausſetzung gar nicht vorhanden wäre, erklärt Schelling in ſeinen münchener Vorleſungen, indem er das Studium ſeines Syſtems des transſcendentalen Idealismus empfiehlt: „man wird hier ſchon jene Methode in voller Anwendung finden, die ſpäter nur in größerem Umfange gebraucht wurde; indem man dieſe Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Syſtems geworden iſt, hier ſchon findet, wird man ſich überzeugen, daß dieſe gerade das mir Eigenthümliche, ja dergeſtalt Natürliche war, daß ich mich derſelben faſt nicht als meiner Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich ſie auch am wenigſten mir rauben laſſen oder zugeben, daß ein anderer ſich rühme ſie erfunden zu haben*)."

Das von Fichte völlig unabhängige Syſtem iſt die Naturphiloſophie. Ihr Ausgangspunkt ſei nicht das menſchliche Ich, ſondern das unendliche Subject, das ſich verendliche und durch jede Objectivirung ſich wieder in eine höhere Potenz des Subjectiven erhebe, ſo entſtehe ein Stufengang, ein ſtetiger nothwendiger Fortſchritt vom Tiefſten bis zum Höchſten: eine das All umfaſſende und erſchöpfende Entwicklung, die von den Potenzen der realen Welt zu denen der idealen fortgeht. Es iſt ein Zuſammenhang aller Dinge, ein ſich fortbewegendes, potenzirendes Leben. Die niedrigſte Stufe der realen Welt ſei die bloße Materie, die höhere das Licht, die Geſtaltung und Differenzirung der Materie im dynamiſchen Proceß (Magnetismus, Elektricität, Chemismus), die höchſte das organiſche Leben im Stufengang der Pflanzen- und Thierwelt. Im menſchlichen Organismus werde

*) Ebendaſelbſt. S. 94—97.

das Wiſſen frei und erhebe ſich über das bloße Leben, die Welt nach nothwendigen Geſetzen vorſtellend und erkennend; darüber erhebe ſich das Handeln, die menſchliche Freiheit kämpfe mit der Nothwendigkeit, dieſer fortſchreitende Kampf bilde das Leben der Menſchheit im Großen, die Tragödie der Weltgeſchichte. Das Höchſte und Letzte ſei das gegen alle Nothwendigkeit freie, über alles ſiegreiche, über allem herrſchend ſtehende Subject, das ſich nicht wieder objectiviren, ſondern bloß manifeſtiren d. h. durch anderes wirken könne. Gott manifeſtire ſich im Menſchen als ſchaffende Kunſt (den Stoff geſtaltend zum Ausdruck höchſter Ideen in der bildenden Kunſt, ihn hervorbringend in der Poeſie, deren höchſtes und freiſtes Werk die Tragödie), als religiöſe Begeiſterung, als philoſophiſche Erkenntniß: dieſe drei Sphären höchſter Wirkſamkeit ſeien unmittelbar von dem Göttlichen ſelbſt ergriffen und erfüllt. Mit Recht ſage man: der göttliche Homer, der göttliche Plato*).

Dieſes Syſtem, Schellings eigenſtes Werk, habe ſeine Aufgabe gelöſt, ſeine Wirkung gethan, ſeinen Einfluß auf die anderen Wiſſenſchaften geübt; es ſei freudig aufgenommen worden und jetzt Gemeingut der höher denkenden Welt; die Betrachtungsweiſe habe ſich geändert, und erfüllt von dem leitenden Gedanken der Weltentwicklung, ſtelle ein neues Geſchlecht ganz andere Forderungen an Naturwiſſenſchaft und Geſchichte**).

Dennoch ſei dieſes Syſtem nicht das letzte, es ſei nicht falſch, nicht ungültig, aber auch nicht unbedingt wahr. So urtheile unwillkürlich und mit Recht das Gefühl. Was dieſen berechtigten Zweifel gegen die Wahrheit des Syſtems errege, ſei in demſelben die Stellung Gottes. Hier nämlich erſcheine Gott

*) Ebendaſ. S. 99—119.

**) Ebendaſ. S. 119—123.

als bloßes Reſultat, hindurchgehend durch den ganzen Proceß der Natur und Geſchichte, alſo ſelbſt dem Werden und Geſchehen unterworfen. Gilt dieſer Proceß als zeitlich, ſo müßte eine Zeit ſein, wo Gott nicht als ſolcher war. Dieſe Vorſtellung ſei unmöglich, aber ſie liege nahe und bilde das gewöhnliche Mißverſtändniß ſeiner Lehre. Daher könne der Sinn des Syſtems ſelbſt nur der ſein: daß jener Proceß, der von Gott gilt, kein zeitliches, ſondern ewiges Geſchehen ſei, kein wirkliches, ſondern bloß logiſches Geſchehen, d. h. bloße Gedankenbewegung. Hieraus aber erhelle, daß in dieſem Syſtem das wirkliche, das wahrhaft Exiſtirende, das Poſitive als ſolches *nicht* erfaßt werde, daß dieſe Lehre „bloß *negative*", nicht abſolute Philoſophie ſei.

Das ſei der Mangel des bisherigen Syſtems, der allen fühlbare Mangel. Ihn erkennen, ſei die Einſicht, welche die Zeit brauche; die Fortentwicklung zur poſitiven Philoſophie das Bedürfniß, welches aus jener Einſicht entſteht. Statt die Einſicht zu faſſen, welche dem wahren Bedürfniß der Zeit entſpricht, habe ſich die letztere blenden laſſen durch eine täuſchende Lehre, welche das logiſche Geſchehen geradezu an die Stelle des wirklichen geſetzt, auf dieſe Weiſe die negative Philoſophie noch übertrieben und aufs äußerſte karrikirt habe. Aus der Karrikatur ſind die Mängel und Gebrechen am beſten erkennbar. Das iſt das einzige Verdienſt einer Philoſophie, welche keinen Fortſchritt gemacht, ſondern den nothwendigen nur aufgehalten habe und darum für ſich bloß die Bedeutung einer „Epiſode" beanſpruchen könne: das Verdienſt und die Epiſode Hegels*).

Schelling ſieht in *Hegels* Lehre nur ein Zerrbild der ſeinigen und behandelt ſie demgemäß, ſeine dagegen gerichtete Kritik iſt die Ausführung dieſes Themas. Daher urtheilt er vor allem

*) Ebendaſ. S. 123—125.

geringschätzig von Hegels philosophischer Begabung, er gilt ihm nicht als ein erfinderischer, sondern als ein mechanischer Kopf, nicht als ein ebenbürtiger Philosoph von eigenen Ideen, sondern als ein Bearbeiter fremder Gedanken, der übrigens sein untergeordnetes Fach mit vieler Klugheit und Routine zu treiben verstehe. Was er erfunden, habe Hegel bearbeitet, dieser habe von Schellings Lehre nur die logische Natur eingesehen und selbst nicht mehr gewollt, als die logische Gestalt des Systems ausbilden. Hätte er dieß gethan mit dem richtigen Bewußtsein der Grenze, mit der genauen Unterscheidung des Logischen und Realen, so möchte sein Versuch auf dem Felde der bloß negativen Philosophie eine gewisse Geltung haben. Aber er hat das Logische an die Stelle des Realen gesetzt, er hat den Anspruch gemacht, daß der Begriff alles sei, daß er außer sich nichts zurücklasse, er hat versucht, von dem abstractesten Begriffe aus durch einen logischen Fortgang, den er Methode nannte, mitten in die Wirklichkeit einzudringen, in die Realität der Welt und Gottes. So häufte er Täuschung auf Täuschung, und sein Werk wurde ein Monstrum an Leerheit. Erst wurde der Begriff gleichgesetzt der Wirklichkeit und damit der Grundirrthum der wolfischen Ontologie erneuert; dann sollte dem leeren Begriff eine Selbstbewegung inwohnen, die den nothwendigen und methodisch geordneten Weg bilde aus der Welt der Begriffe in die wirkliche Welt. Dieser vermeintliche Fortgang ist eine grobe Täuschung. Es ist nicht der Begriff, der den Trieb zur Fortbewegung in sich, sondern der Philosoph, der die Vorstellung der wirklichen Welt als Ziel vor sich hat, es ist mithin die Anschauung, die ihn treibt, die er bei seiner sogenannten rein logischen Methode zwar fortwährend verleugnet, aber fortwährend unterschiebt. Hier ist im Munde Schellings jener Einwurf, aus welchem andere ihr ganzes Ver-

mögen zur Widerlegung Hegels gemacht haben. Es wäre unmöglich, bei jenem Fortgange aus dem bloßen Begriff zur Realität auch nur den Schein einer Methode zu erkünſteln, wenn Hegel nicht Schellings Erfindung benutzt und davon den doppelt falſchen Gebrauch gemacht hätte, dieſelbe ſich anzueignen und verkehrt anzuwenden. Er hat die von Schelling entdeckte Methode, die von der Natur der Dinge gilt, auf die Begriffe übertragen, wo ſie nicht gilt. Das Ziel aber, worauf es abgeſehen und die ganze Rechnung geſtellt war, mußte verfehlt werden, denn der bloße Begriff kann nicht heran an die Wirklichkeit. Wo daher die Logik am Rande ihres Gebietes iſt und der Uebergang ſtattfinden ſoll von der Idee zur Natur, da kommt der böſe Punkt, der garſtige breite Graben, wo der logiſche Faden reißt, die dialektiſche Bewegung nicht weiter kann, die Wortkünſte nicht helfen und der theoſophiſche Sprung umſonſt verſucht wird: bald heißt es „die Idee fällt von ſich ab", bald „ſie entſchließt ſich, ſich als Natur aus ſich zu entlaſſen" u. d. m. Es ſoll ſcheinen, als ob ein logiſcher Act die Wirklichkeit erzeuge, während doch die Unmöglichkeit einleuchtet, ihn zu faſſen, und ſelbſt die Worte einen Willensact bekennen. Auch der Hervorgang der Welt aus Gott wird unter den Schein einer nothwendigen Emanation geſtellt: Gott entäußere ſich zur Welt und kehre im menſchlichen Gottesbewußtſein zu ſich zurück, worin allein er ſein eigenes habe. „Damit", ſo ſpottet Schelling, „iſt wohl die tiefſte Note der Leutſeligkeit für dieſes Syſtem angegeben; es läßt ſich danach bereits ermeſſen, in welchen Schichten der Geſellſchaft es ſich am längſten behaupten mußte." „Es iſt leicht wahrzunehmen, daß dieſe neue aus der hegel'ſchen Philoſophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im ſogenannten *großen* Publicum gefunden, unter Induſtriellen, Kaufmannsdienern und anderen Mitgliedern

dieſer in anderer Beziehung ſehr reſpectabeln Claſſe der Geſellſchaft; unter dieſem nach Aufklärung begierigen Publicum wird ſie denn auch ihre letzten Stadien verleben."

Die ganze hegel'ſche Lehre quält ſich mit der unmöglichen Aufgabe: das Wirkliche ohne Reſt logiſch auflöſen zu wollen, logiſch zu formuliren, was der logiſchen Formel widerſtrebt und nie in dieſelbe eingeht. Darin liege ihre Verkünſtelung, Unnatur, Unverſtändlichkeit, welche letztere namentlich keineswegs in der Individualität des Philoſophen ihren Grund habe, ſondern in der Sache ſelbſt. „Es geſchieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geſchicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechaniſche Aufgaben ſich machen z. B. eine Flachsmaſchine zu erfinden; ſie bringen auch wohl eine zuſammen, aber der Mechanismus iſt ſo ſchwierig und verkünſtelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand ſpinnt. So kann es auch wohl in der Philoſophie gehen." Lieber die Laſt der Unwiſſenheit als die Marter eines unnatürlichen Syſtems *).

Die ganze Macht, welche Schelling gegen Hegel ins Feld führt, concentrirt ſich in dem Satz, daß logiſche Verhältniſſe nicht in wirkliche umgeſetzt werden dürfen, daß der logiſche Begriff das Reale als ſolches nicht faſſe. Die Einbildung, daß er es vermöge, iſt die Selbſttäuſchung und das Trugbild nicht bloß der hegel'ſchen Lehre, ſondern des Rationalismus überhaupt. Niemand hat das ſchärfer geſehen, deutlicher erkannt, öfter wiederholt als Jacobi. Es war ſein „ceterum censeo." Im Streit gegen Hegel panzert ſich Schelling mit den Waffen Jacobis, er findet ſich hier mit dem letzteren auf gemeinſamem Felde, und es

*) Ebendaſ. S. 126 — 164. Die letzte Vergleichung iſt aus einem älteren erlanger Mſcr.

iſt darum nicht zu verwundern, daß er in den münchener Vorleſungen dem ehemaligen Gegner ein weit beſſeres „Denkmal" ſetzt, als in ſeiner Streitſchrift. Jacobi ſei vielleicht die lehrreichſte Perſönlichkeit in der ganzen Geſchichte der Philoſophie, er vor allen neuern Philoſophen habe am lebhafteſten das Bedürfniß einer geſchichtlichen Philoſophie im Sinne Schellings empfunden und den wahren Charakter aller neueren Syſteme erkannt. Er habe den Grundmangel und das Unvermögen alles Rationalismus richtig eingeſehen, aber demſelben zu viel eingeräumt, da er alles Wiſſen ihm gleichſetzte. Hier war der Mangel Jacobis. Er blieb befangen in dem Zwieſpalt von Verſtand und Gefühl, Rationalismus und Glauben, Naturalismus und Theismus, er vermochte dieſen Dualismus nicht aufzulöſen, eben darum auch nicht zu erklären, er verhielt ſich ausſchließend gegen die eine Seite, gläubig bejahend gegen die andere, und da er alles Wiſſen der ausgeſchloſſenen Seite zuſchrieb, ſo blieb ihm ſelbſt nur der Standpunkt des Nichtwiſſens übrig. Aber alles Excluſive, ſelbſt wenn die beſſere Seite vorgezogen wird, iſt in der Philoſophie vom Argen. Jacobi ſtellte ſich excluſiv gegen die Natur, er ſchien davor wie von einem paniſchen Schrecken ergriffen; als er die Natur als weſentliches Element in die Philoſophie aufgenommen ſah, blieb ihm keine andere Waffe übrig, als das Syſtem der Naturphiloſophie Pantheismus im gemeinſten und gröbſten Sinne zu ſchelten und es zu verfolgen. Er vermochte nicht das Tiefſte mit dem Höchſten wirklich zu verknüpfen: Natur und Gott, Nothwendigkeit und Freiheit, Vernunft und Offenbarung, negative und poſitive Philoſophie; er ſah nur die Irrfahrten der früheren Philoſophie, nicht das verheißene Land der künftigen, er war der unfreiwillige Prophet einer beſſeren Zeit, kein Moſes, ſondern ein Bileam. Jede Philoſophie, die den Naturalismus

bloß ausſchließt, nicht in ihm ihre Grundlage hat und behält, ſtirbt an geiſtiger Auszehrung. „Eine ſolche wiſſenſchaftliche Hektik iſt der wahre Charakter der jacobiſchen Philoſophie.“ „Die Gedanken, welche ſich von vornherein gleich von der Natur trennen, ſind wie wurzelloſe Pflanzen oder höchſtens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätſommers in der Luft ſchwimmen, gleich unfähig, den Himmel zu erreichen und durch ihr eigenes Gewicht die Erde zu berühren. Ein ſolcher alter Jungfernſommer von Ideen findet ſich auch vorzüglich in Jacobis übrigens geiſtreich und zierlich ausgedrückten Gedanken*).“

Es giebt ein wirkliches Wiſſen von Gott, welches Jacobi verneinte, das nicht in der rationalen Philoſophie beſteht und ſich vollendet, wie Hegel wollte, ſondern auf ihr beruht als der Grundlage oder (negativen) Bedingung, ohne welche das Poſitive nicht erreicht werden kann. Es giebt auch eine unmittelbare Gotteserkenntniß im Gegenſatz zum bloßen Glauben, ein Schauen im Gegenſatz zur wiſſenſchaftlich vermittelten Einſicht, dem ſich die Tiefe der menſchlichen Natur erleuchtet und in dieſem Licht das Geheimniß der Natur und Schöpfung wie in einem Geſicht aufgeht. Das iſt der Standpunkt der Theoſophie, der ſpeculativen Myſtik, die, je ſpeculativer ſie iſt d. h. je tiefer ſie das menſchliche Weſen im Innerſten durchſchaut, um ſo tiefer eindringt in das Weſen der ganzen Natur, in die Quelle der Schöpfung. Je lauterer und urſprünglicher das Gemüth des Theoſophen, um ſo ächter die Myſtik. Das merkwürdigſte Individuum dieſer Geiſtesart iſt Jacob Böhme, ein entgegengeſetztes Beiſpiel unächter Myſtik St. Martin**).

Iſt nun das Reale als ſolches oder das Exiſtirende durch

*) Ebendaſ. S. 164—182.

**) Ebendaſ. S. 182—192.

keinerlei rationale Philoſophie zu erfaſſen und aufzulöſen, ſo muß es als Thatſache der Erfahrung gelten, und deren Erkenntniß als eine Aufgabe der Erfahrungswiſſenſchaft. Hier iſt der Grund, warum dem Rationalismus in der neueren Philoſophie der Empirismus entgegentreten muß, ein Gegenſatz, der ſich national ausgeprägt hat zwiſchen den Deutſchen auf der einen, den Engländern und Franzoſen auf der andern Seite: dort die Vernunftwiſſenſchaft, hier die Erfahrungswiſſenſchaft. Dieſer Zwieſpalt zeigt, daß die wahrhaft allgemeine Philoſophie noch nicht exiſtirt, die als ſolche nicht bloß das Eigenthum einer Nation ſein kann. Ihre Aufgabe iſt, Rationalismus und Empirismus auszugleichen und zu vereinigen. Die richtige Vereinigung giebt die poſitive Philoſophie, die allein im Stande iſt, jenen nationalen Gegenſatz der philoſophiſchen Richtungen zu überwinden*).

### 2. Der philoſophiſche Empirismus.

Auf dieſe Weiſe ſucht Schelling im Kampf gegen Hegel, im Intereſſe der poſitiven Philoſophie die Bundesgenoſſenſchaft des Empirismus und zieht zu ſeiner Verſtärkung die fremden Hülfstruppen der Engländer und Franzoſen an ſich. Man ſieht zunächſt nicht, was ihm dieſer Empirismus helfen ſoll, der unter einer ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie keine anderen Erkenntnißgebiete übrig läßt als empiriſche Naturforſchung und empiriſche Pſychologie. Damit freilich iſt für Schelling nichts auszurichten, aber es thut ſchon etwas, daß er das Wort „Empirismus" auf ſeinen Schild ſchreibt. Jetzt unterſcheidet er ſogleich einen höheren und niederen Begriff deſſelben und beanſprucht für ſich den höheren oder „philoſophiſchen Empirismus", der mit dem gewöhnlichen nur ſoweit zuſammengeht, als es ſich um die Anerkennung

*) Ebendaſ. S. 193—200.

der factiſchen, von der Tragweite aller bloß logiſchen oder rationalen Bedingungen unabhängigen Realität handelt. Die philoſophiſche Frage geht überall auf den Grund, auf die Erzeugung. Iſt die Erzeugung des Realen kein logiſch aufzulöſender oder zu begreifender Act, ſo kann ſie überhaupt nicht auf nothwendige Weiſe, ſondern nur durch eine That abſoluter Freiheit geſchehen d. h. durch Schöpfung. Etwas iſt empiriſch, heißt daher bei Schelling ſo viel als es iſt durch Freiheit hervorgebracht, durch eine Freiheit, die über alle Nothwendigkeit hinaus iſt, d. h. es iſt durch Willkür geſchaffen. Wenn daher der Empirismus überhaupt auf das Gegebene geht, ſo vertieft ſich der philoſophiſche Empirismus in den Grund deſſelben, er erkennt das Gegebene als Geſchaffenes und richtet ſich auf die Frage der Schöpfung. Der philoſophiſche Empirismus im Sinne Schellings iſt Schöpfungstheorie. „Wenn das Höchſte", ſagt Schelling am Schluß ſeiner Vorleſungen über Geſchichte der neueren Philoſophie, „eben dieſes ſein würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes oder Erſchaffenes zu begreifen, ſo wäre demnach Philoſophie in Anſehung der Hauptſache, die ſie erreichen kann, oder ſie würde, gerade indem ſie ihr höchſtes Ziel erreicht, Erfahrungswiſſenſchaft, ich will nicht ſagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchſtes ſelbſt ein ſeiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre*)."

In dieſem Sinn hat Schelling in ſeinen propädeutiſchen Vorleſungen auch eine „Darſtellung des philoſophiſchen Empirismus" gegeben (das letztemal im Jahr 1836), Vorleſungen, die einen ganz anderen Charakter haben, als man dem Titel nach erwartet. Man iſt auf populäre Vorträge gefaßt, auf eine Darſtellung der geſchichtlichen Syſteme des Empirismus und findet

*) Ebendaſ. S. 199.

keines von beiden. Die Aufgabe iſt die ſchwierigſte. Aus der Thatſache der Welt ſollen durch eine Analyſe derſelben die poſitiven Bedingungen, die ſie hervorbringen, aufgefunden und als „Potenzen in Gott" entwickelt werden. Daher iſt das Erſte, die Thatſache der Welt hervorzuheben, zu zeigen, was an der Welt die eigentliche, die reine Thatſache iſt. Dieſe auszumitteln, haben alle Syſteme verſucht; keines habe ſie tiefer erfaßt und erfaſſen können, als das Reſultat aller vorhergehenden Unterſuchungen: die Naturphiloſophie, die in der Welt eine ſtetige Entwicklungsreihe erkannt, worin das Subjective fortſchreitend ſich von Stufe zu Stufe erhöhe und immer mehr das Objective überwinde; dieſes in ſeinem größten Uebergewicht ſei die bloße Materie, das Subjective, das ſich ſelbſt objectiv werde, ſei das menſchliche Bewußtſein, der Stufengang von der bloßen Materie zum Bewußtſein (Durchbruch des Subjectiven) ſei die Natur, die eine zuſammenhängende Linie bilde, deren Enden auslaufen in die Pole des Objectiven und Subjectiven: daher das Geſetz der durchgängigen Polarität der Natur, die Vergleichung derſelben mit der magnetiſchen Linie. Setzen wir als den einen Pol die Natur ſelbſt bis zu ihrer höchſten Entfaltung (menſchliches Bewußtſein), als den andern die Geſchichte des Geiſtes bis zu ihrer höchſten Entfaltung (Religion), ſo iſt dieſer alles umfaſſende Stufengang der geſammte Weltproceß, das Univerſum ſelbſt, vergleichbar einer magnetiſchen Linie, die im menſchlichen Bewußtſein, dieſer Mitte zwiſchen Natur und Geſchichte, gleichſam ihren Indifferenzpunkt habe. Dieſer Proceß, dieſe Entwicklung vom blinden Sein zum erkannten, dieſes fortſchreitende Werden der Erkenntniß iſt die Thatſache der Welt und deren eigentliches Thema. Daher die Frage nach der Möglichkeit der ſo feſtgeſtellten Thatſache zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß (die kritiſche Grund-

frage) in ſich ſchließt. Wollte man die Thatſache ſo erklären, daß man die eine Seite derſelben, die Realität der Dinge, leugnet, (wie z. B. Berkeley), ſo würde die Thatſache nicht erklärt, ſondern vielmehr verneint, die Aufgabe nicht gelöſt, ſondern nicht einmal begriffen. Es giebt kein abſolutes Nichtſein. Auch das μὴ ὄν iſt, wie der platoniſche Sophiſt tiefſinnig darthut. Das Seiende geringerer Art iſt auch ein Seiendes: dieſe Anerkenntniß gehört zu den Präliminarartikeln der Philoſophie. Es wird gefragt, wie das blinde, verſtandloſe Sein erkennbar ſein, ſelbſt erkennend werden könne? Nur Begrenztes iſt erkennbar. Es wird mit dem platoniſchen Philebus nach der Urſache der Begrenzung gefragt. Hier geht Schelling auf ſeinen Gottesbegriff über, deſſen Auseinanderſetzung in die Darſtellung des Syſtems fällt*).

*) Ebendaſ. S. 225—245.

# Sechszehntes Capitel.

## Bekämpfung Hegels. Vorrede zu Couſins Vorrede.

### I.

### Schellings Verhalten gegen Hegel.

#### 1. Letztes Wiederſehen.

Seit der Vorrede zur Phänomenologie war Schelling dem ehemaligen Jugendfreunde abgewendet*); ſeitdem die Lehre deſſelben zu Anſehen gekommen und namentlich in Berlin eine geiſtige Macht geworden, ſah er in ihm ſeinen Feind, den Räuber ſeines Ruhms und ſeiner Ideen. Gegenüber der öffentlichen Meinung verhielt er ſich ſtumm, als ob er ihn vornehm ignorire; auf dem Katheder bekämpfte er die hegel'ſche Lehre ebenfalls mit vornehmer Miene, aber häufig in einem Ton der Geringſchätzung, der zu heftig war, um für gleichmüthig zu gelten. Der perſönliche und briefliche Verkehr zwiſchen beiden hatte ſeit Schellings Antwort auf die Zuſendung jenes erſten Werks der hegel'ſchen Lehre ganz aufgehört. Zweiundzwanzig Jahre waren ſeitdem verfloſſen, Hegel auf dem Gipfel ſeines Ruhms in Berlin, Schelling in den Anfängen ſeiner münchener Lehrthätigkeit: da führte im Spätſommer 1829 ein unerwartetes Wiederſehen in Karlsbad die innerlich getrennten Jugendfreunde noch einmal zuſammen. Hegel, ſich

*) S. oben Cap. XI. Nr. II. 3. S. 200—202.

keines Unrechts gegen Schelling bewußt, ſuchte ihn arglos auf, als er von ſeiner Anweſenheit hörte. „Stell Dir vor," ſchreibt Schelling ſeiner Frau, „geſtern ſitz' ich im Bade, höre eine etwas unangenehme, halb bekannte Stimme nach mir fragen. Dann nennt der Unbekannte ſeinen Namen, es war Hegel aus Berlin, der ſich ein paar Tage auf der Durchreiſe hier aufhalten wird. Nachmittags kam er zum zweitenmale ſehr empreſſirt und freundſchaftlich, als wäre zwiſchen uns nichts in der Mitte; da es aber bis jetzt zu einem wiſſenſchaftlichen Geſpräch nicht gekommen iſt, auf das ich mich nicht einlaſſen werde, und er übrigens ein ſehr geſcheidter Menſch iſt, ſo habe ich mich die paar Abendſtunden gut mit ihm unterhalten*)." Ohne eine Ahnung, welche böſe Stimmung ihm gegenüber Schelling zurückzuhalten hatte, ſchrieb Hegel ſeiner Frau: „geſtern Abend habe ich ein Zuſammentreffen mit einem alten Bekannten — mit Schelling — gehabt. Wir ſind beide darüber erfreut und als alte cordate Freunde zuſammen." Aehnlich äußert er ſich in Briefen an Daub und Förſter**). Es war Hegels letzte größere Reiſe. Nach ſeinem Tode (14. November 1831) ſchickte Schelling auf den Wunſch der Wittwe die Briefe Hegels zurück, aber verbat ſich dringend jede Veröffentlichung der ſeinigen***).

### 2. Art der Polemik. Vorwurf des Plagiats.

Wie er auf dem Katheder gegen Hegel polemiſirte und mit welchen Gründen, haben wir hier ausführlich kennen gelernt. So lange er nicht literariſch hervortrat, wußte man davon nur durch Hören und Hörenſagen, durch Berichte, die von Zuhörern oder

*) Aus Schellings Leben. III. S. 47.

**) G. W. Fr. Hegel's Leben, beſchr. durch Roſenkranz. S. 367.

***) Aus Schellings Leben. III. S. 61 flgd. S. 64 flgd.

Hoſpitanten ausgingen. Unter den letzteren befand ſich im Sommer 1838 auch ein begeiſterter Jünger Hegels, Roſenkranz, der einen jener Ausfälle mitanhörte. Er ſchildert ſehr lebendig die Perſon Schellings bis auf die Sprungriemen und die ſilberne Doſe, dann den Vortrag ſelbſt. „Dieſen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgeſtellt. Dem war aber nicht ſo. Schelling ſtand in kräftiger Haltung, zog ein ſchmales Heft aus der Bruſttaſche und las ab, allein ſo, daß man ihm die völligſte Freiheit der Darſtellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporiſirende, paraphraſtiſche Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetiſche Schmelz ſichtbar ward, den Schelling mit abſtracten Wendungen anziehend zu verbinden weiß.“ „Die Form ſprach mich durchaus an. Die Ruhe, Feſtigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu ſelten hervortretenden Selbſtgefühls überſehen. Das ſchwäbiſche Idiom ſchwebte mehr über der Ausſprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend geweſen wäre, und verlieh, für mich wenigſtens, auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz.“ „Ich war auch in Schellings Schlußvorleſung gegenwärtig. Er ſprach ſich mit ſchneidendem Hohn gegen Hegels Philoſophie aus. Er ſagte, daß er ſeinen Zuhörern ein Beiſpiel der *realen* Speculation, welche die Welt und die poſitiven Mächte derſelben durchdringt, gegeben habe, ſo daß ſie an dieſer Thatſache ſelbſt den beſten Maßſtab hätten für jene künſtelnde „„Filigranarbeit des Begriffs““, welche nun ſo vielfach für ächte Philoſophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem ſtechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es ſei dieſe Philoſophie das öde Product „„einer hektiſchen, in ſich ſelbſt verkommenen Abzehrung*).““

*) Schelling. Vorleſungen von Roſenkranz. (Danzig 1843). Vorrede. S. XX. flgd.

In den gedruckten Vorleſungen gilt dieſes Wort von Jacobi. Die jacobiſche Lehre iſt hektiſch, weil ihr die negative Philoſophie fehlt, die hegel'ſche, weil ihr die poſitive abgeht! Was gegen die letztere in den Vorleſungen geſagt iſt, wiederholt ſich noch bitterer und unverholener in den Briefen jener Zeit und endet immer mit demſelben Refrain: gar kein Fortſchritt, ſondern bloß Epiſode, gar keine Originalität, ſondern bloße Entlehnung und Ideenraub! Der peinliche Verdacht, beſtohlen zu ſein, wird zum ſtehenden Argwohn und macht unter den Zügen, die Schelling verunſtalten, den widerwärtigſten und kleinlichſten Eindruck. Er läßt die Bücher des Gegners, z. B. die neue Ausgabe der Encyklopädie, von dienſtfertiger Hand unterſuchen, ob nicht irgendwo eine Neuerung, etwas von ſeinen Ideen eingeſchmuggelt ſei; ängſtlicher als je hütet er die geheime Schatzkammer ſeiner Ideen und findet ſich überall beraubt*). On m'a volé ma cassette! „Die ſogenannte hegel'ſche Philoſophie", ſchreibt er an Chr. H. Weiße, „kann ich in dem, was ihr eigen iſt, nur als eine Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie betrachten, und zwar nur als eine traurige. Nicht ſie fortſetzen, ſondern ganz von ihr abbrechen, ſie als nicht vorhanden betrachten muß man, um wieder in die Linie des wahren Fortſchritts zu kommen." Und da Weiße noch die Methode Hegels als deſſen Entdeckung und unſterbliches Verdienſt anerkennen möchte, antwortet Schelling: „dieſe Methode des Potenzirens, die ich für meine eigenthümliche Erfindung zu halten berechtigt bin, wegzuwerfen, bin ich ſelbſt nicht geſonnen, ſie wird da bleiben, wo ſie hingehört**)."

*) Aus Schellings Leben. III. S. 100. S. 106.

**) Ebendaſ. II. S. 63. (Br. v. 6. Septbr. 1832). S. 67. (Br. v. 2. Juni 1833.)

### 3. Eine ſtreitige Autorſchaft.

Es kam ſogar zu einem Streit über die Autorſchaft einer Abhandlung, die vor länger als einem Menſchenalter erſchienen war. In dem kritiſchen Journal der Philoſophie, welches Schelling und Hegel im Jahr 1802 gemeinſchaftlich zu Jena herausgaben*), hatte im dritten Heft ein Aufſatz „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" geſtanden, der jetzt nach dem Tode Hegels in deſſen geſammelte Werke übergegangen war, weil Michelet unmittelbar von Hegel ſelbſt wiſſen wollte, daß die Schrift von ihm herrühre. Da ſich nun durch eine zu geringe Vorſicht der Herausgeber ein erwieſenermaßen unächtes Stück unter die vermiſchten Abhandlungen Hegels eingeſchlichen hatte, ſo verſtärkten ſich in Betreff des erwähnten Aufſatzes die von Weiße bereits gefaßten Zweifel an der Autorſchaft Hegels. Nach ſeiner Vermuthung war Schelling der Verfaſſer. Auf eine unmittelbare Anfrage erhielt er von dieſem die Antwort: ſeine Vermuthung ſei richtig, in jenem Aufſatz ſei kein Buchſtabe von Hegel, ja er habe die Schrift vor dem Abdruck nicht einmal geſehen. Daß Schelling bisher geſchwiegen, ſei nur der thatſächliche Beweis, wie tief er das Treiben ſeiner Gegner verachte. Zugleich ließ er zu, daß dieſe ſeine briefliche Erklärung veröffentlicht wurde**). Jetzt vertheidigte Michelet in einer beſonderen Schrift die Autorſchaft Hegels, Roſenkranz ſtimmte ihm bei, Erdmann brachte Gründe dagegen***). Nach

*) S. oben Cap. III. S. 45.

**) Aus Schellings Leben. III. S. 142 flgd. (Br. an Weiße vom 31. Octob. 1838). S. 187 (Erkl. v. 28. Febr. 1844 an v. Henning).

***) Schelling und Hegel. Von Michelet. (1839). Schelling, Vorleſungen von Roſenkranz. S. 190 flgd. Erdmann, Entwickelung der deutſchen Speculation ſeit Kant. Bd. II. S. 692 flgd.

dem Tode Schellings ist der Aufsatz auch in dessen sämmtliche Werke aufgenommen und von dem Herausgeber ganz für Schelling in Anspruch genommen worden*).

An der Sache selbst ist sehr wenig gelegen, denn es verändert den Werth keines der beiden Philosophen, ob nun Schelling oder Hegel es war, der jenen Aufsatz geschrieben. War Schelling der Verfasser, so haben sich einige Schüler Hegels geirrt, und man kann ihnen Mangel an Kritik oder sonst eine Befangenheit vorwerfen, aber nicht die Absicht, sich an Schellings geistigem Eigenthum zu versündigen, und mit einer mündlichen Aeußerung Hegels läßt sich schwer ins Gericht gehen. Hat dagegen dieser den fraglichen Journalartikel verfaßt, so würde Schelling schriftlich und öffentlich ein falsches Zeugniß gegeben haben. Alles Interesse an der sonst unerheblichen Frage bewegt sich um diesen Punkt.

Will man unbefangen und ohne jede Parteinehmung urtheilen, so darf man die Entscheidung der Autorschaft nicht von orthographischen oder stilistischen Einzelnheiten abhängig machen, sondern muß den Aufsatz im Ganzen würdigen nach Inhalt und Form. Der Inhalt ist nicht richtig gedeutet worden, wenn man ihn polemisch auf Angriffe Köppens, Reinholds u. s. f. bezieht. Das Ganze zerfällt in drei Abschnitte. Der erste geht gegen Fichte und hat offenbar die jüngsten Schriften desselben, namentlich „die Bestimmung des Menschen" vor Augen; er will zeigen, daß die Wissenschaftslehre keine Naturphilosophie zulasse, daß sie eine solche weder haben noch würdigen könne, daß wirkliche Naturphilosophie nur möglich sei auf dem Grunde der Identitätslehre. Die beiden folgenden Abschnitte wollen zeigen, daß die Identitätslehre auch allein im Stande sei, Religionsphilosophie zu begrün-

*) Schellings S. W. Abth. I. Bd. V. Vorwort S. VI flgd.

den, den geſchichtlichen Gang der Religion, den welthiſtoriſchen Gegenſatz von Heidenthum und Chriſtenthum, das Weſen des letzteren zu erleuchten. Kurz vorher hatte Hegel ſeine erſte Schrift „über die Differenz des fichte'ſchen und ſchelling'ſchen Syſtems der Philoſophie" veröffentlicht. Damit ſtimmt in allem der erſte Abſchnitt der fraglichen Schrift. Gleichzeitig giebt Schelling ſeine Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums und über die Philoſophie der Kunſt: damit ſtimmen ganz die beiden letzten Abſchnitte. Achtet man auf die Form, ſo ſpringt die Ungleichartigkeit der verſchiedenen Theile in die Augen, in dem erſten Abſchnitt herrſcht Hegels Schreibart, ungelenk und ſchwer gehend; in den beiden letzten Abſchnitten der Stil Schellings mit ſeinem poetiſchen Schwung. Ich finde die Ungleichartigkeit auch im Inhalt. Es ſind zwei heterogene Stücke loſe genug zuſammengeſchoben, deren jedes ebenſo gut und ebenſo ſchlecht den Titel des Ganzen führen kann. Denn „das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" iſt keineswegs das entwickelte Thema und die paſſende Ueberſchrift. Der erſte Abſchnitt behandelt das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Wiſſenſchaftslehre, die beiden letzten das Verhältniß der Religionsphiloſophie zur Identitätslehre. Wenn der Streit um die Autorſchaft dieſes Artikels vor einen ſalomoniſchen Richterſtuhl kommt, ſo laſſe man das Kind nur getroſt zerreißen, um jedem der beiden Väter gerecht zu werden.

### 4. Verdächtigung Hegels. Ein „hegelianiſcher Eid."

Bald nach dem Tode Hegels, den Schelling auch als philoſophiſchen Leichnam behandelte, ſchrieb H. Heine, zunächſt für pariſer Zeitſchriften, ſeine leichten und witzigen Diatriben über deutſche Philoſophie und Literatur; hier kam er auch auf Schelling

und ſein Verhältniß zu Hegel zu ſprechen, auf ſein ewiges Klagen über Ideenraub und nahm dieſe zu ſehr entblößte Schwäche zur Zielſcheibe des Spotts. „Im Anfange des Jahrhunderts war Herr Schelling ein großer Mann. Unterdeſſen aber erſchien Hegel auf dem philoſophiſchen Schauplatz; Herr Schelling, welcher in den letzten Zeiten faſt nichts ſchrieb, wurde verdunkelt, ja er gerieth in Vergeſſenheit und behielt nur noch eine literarhiſtoriſche Bedeutung. Die hegel'ſche Philoſophie ward die herrſchende, Hegel ward Souverän im Reiche der Geiſter, und der arme Schelling, ein heruntergekommener, mediatiſirter Philoſoph, wandelte trübſelig einher unter den andern mediatiſirten Herrn zu München. Da ſah ich ihn einſt und hätte ſchier Thränen vergießen können über den jammervollen Anblick. Und was er ſprach, war noch das Allerjämmerlichſte, es war ein neidiſches Schmähen auf Hegel, der ihn ſupplantirt." „Wie ein Schuſter über einen andern Schuſter ſpricht, den er beſchuldigt, er habe ſein Leder geſtohlen und Stiefel daraus gemacht, ſo hörte ich Herrn Schelling über Hegel ſprechen, über Hegel, welcher ihm „„ſeine Ideen genommen"", und „„meine Ideen ſind es, die er genommen"", und wieder „„meine Ideen"" war der beſtändige Refrain des armen Mannes. Wahrlich ſprach der Schuſter Jacob Böhme einſt wie ein Philoſoph, ſo ſpricht der Philoſoph Schelling jetzt wie ein Schuſter*)."

Wir beachten dieſe Satyre, weil ſie Schelling ſelbſt nicht unbeachtet gelaſſen und in ſeinem Wahne, von Hegel und deſſen Partei verfolgt zu werden, ſo weit ging, daß er dieſen mehrere Jahre nach ſeinem Tode noch für die Bosheiten Heine's verantwortlich machen wollte. Er ſah in dem letzteren zwar nur einen

*) H. Heine. S. W. Bd. V. Ueber Deutſchland. 2 Th. II. Die romantiſche Schule. S. 157 flgd. (Hamb. 1867.)

Buffo, ein „enfant perdu der hegel'ſchen Schule", aber zugleich einen „hegelianiſchen Seïden", der blind thue, was der Meiſter gleich „dem Alten vom Berge" geheißen. Um Hegel zu vergrößern, müſſe man vor allem Schelling verkleinern, man müſſe ihn und ſeine Freunde ſchlecht machen! So laute das von Hegel ſelbſt gegebene Loſungswort. Der franzöſiſche Philoſoph Couſin hatte ſeine Bewunderung und Freundſchaft für Schelling öffentlich ausgeſprochen. Als nun Heine in einem ſeiner damaligen Artikel auch Couſin perſifflirte, ſo tröſtete Schelling den gekränkten Freund ganz ernſthaft damit, daß er ſolches um ſeinetwillen leide, es geſchehe aus blindem Haß gegen ihn, aus blindem Gehorſam gegen Hegel und auf deſſen directes Geheiß. So lange Hegel gelebt, habe er die Dolche der Seinigen mit geheimer, unſichtbarer Hand gelenkt; jetzt nach ſeinem Tode ſei das Geheimniß verrathen. Vielleicht daß Schelling mit dieſer Erklärung Couſin nicht bloß tröſten, ſondern ihm zugleich Hegel gründlich verleiden wollte *).

## II.

## Schellings Vorrede zu Couſins Vorrede.

### 1. Victor Couſin.

Couſin bewunderte und liebte auch Hegel, er hielt ihn für einen Mann von Genie und für den Fortbildner der ſchelling'ſchen Lehre. Eine ſolche Anſicht würde Schelling bei jedem Deutſchen mit beleidigter Geringſchätzung zurückgewieſen haben, aber er hatte Gründe, es mit Couſin nicht zu verderben. Dieſer Mann galt damals als der erſte Kenner der deutſchen Philoſophie in Frankreich und vereinigte alle Mittel, ſie in ſeinem Vaterlande zur Geltung zu bringen: die ernſthafte Abſicht, das ſchriftſtelleriſche

*) Aus Schellings Leben. III. S. 95 flgd.

Talent, die wiſſenſchaftliche Autorität, den öffentlichen in ſeiner Stellung gegründeten Einfluß. Er war durch Laromiguiere mit den Unterſuchungen Locke's und Condillac's bekannt gemacht und für die Philoſophie gewonnen, dann durch Royer Collard in die ſchottiſche Schule eingeführt und durch Biran für die Moralphiloſophie intereſſirt worden, er wollte in Weiſe der ſchottiſchen Lehre die metaphyſiſchen Vernunftwahrheiten, die Ontologie, wie er ſagte, pſychologiſch begründen und auf dieſem Wege der Philoſophie eine empiriſche Grundlage und einen ſpiritualiſtiſchen Inhalt ſichere. Dadurch kam er in Gegenſatz ſowohl mit der ſenſualiſtiſchen als theologiſchen Schule in Frankreich, jene verwarf den ſpiritualiſtiſchen, dieſe den rationaliſtiſchen Charakter ſeiner Richtung, die Anerkennung der Allgemeingültigkeit menſchlicher Vernunftlehre, da es in ihren Augen keine andere Allgemeingültigkeit gab und geben durfte als die der Kirche. Seit 1815 lehrte Couſin als Profeſſor der Philoſophie an der école normale und bei der faculté des lettres; im Jahr 1822 verlor er als Mann der Oppoſition ſein Amt, wodurch ſein Ruf vergrößert wurde, ebenſo wie durch eine vorübergehende Gefangenſchaft in Dresden und Berlin, die ihm auf einer Reiſe in Deutſchland der Verdacht von Seiten der preußiſchen Regierung zuzog; unter dem Miniſterium Martignac (1827) wurde er in ſein Lehramt wieder eingeſetzt, und von jetzt an leuchtete ſein Stern. Das Triumvirat der Sorbonne hieß: Guizot, Villemain und Couſin. Mit der Juliregierung kam für ihn die Zeit der öffentlichen und einflußreichen Ehren. Er wurde Director der Normalſchule, Mitglied der Akademie, Staatsrath und (1832) Pair von Frankreich. Die Bewunderung und Freundſchaft dieſes Mannes ließ ſich Schelling gefallen ſelbſt unter dem Uebelſtande, ſie mit Hegel zu theilen. Er hatte es dem Einfluſſe dieſes Freundes zu danken,

daß er im Jahr 1833 den Orden der Ehrenlegion erhielt und bald darauf zum correſpondirenden Mitglied der pariſer Akademie (zugleich mit Schleiermacher und Savigny) ernannt wurde. Im Auguſt 1833 wurde Couſin Mitglied der münchener Akademie, im folgenden Monat erhielt Schelling den franzöſiſchen Orden*).

Das Bedürfniß die deutſche Philoſophie kennen zu lernen hatte Couſin zuerſt zu Kant geführt, deſſen Lehre, wie er glaubte, in der Richtung der ſchottiſchen Schule lag, und in deſſen Vernunftkritik er ſich mit unſäglicher Mühe und mit Hülfe einer lateiniſchen Ueberſetzung hineinlas, Fichte's Subjectivismus ſchreckte ihn ab, Jacobi's Zwieſpalt von Vernunft und Glaube war ihm zuwider, denn er war ontologiſch geſinnt und überzeugt von der Einheit der Vernunft- und Glaubenswahrheiten; der Ruf der Naturphiloſophie zog ihn nach Deutſchland. Er kam (indem er den Sohn des Marſchall Lannes begleitete) das erſtemal 1817 nach Deutſchland. Der erſte Philoſoph, den er kennen lernte, war Hegel in Heidelberg; erſt im folgenden Jahr machte er in München Schellings Bekanntſchaft. Er befreundete ſich mit beiden, ſah zu ihnen empor als zu den Häuptern der Philoſophie der Gegenwart und bezeugte ſeine Doppelverehrung, indem er im Jahr 1821 den vierten Theil ſeiner Ausgabe des Proklus beiden widmete als „amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus.“

So hatte Couſin ſehr verſchiedene philoſophiſche Richtungen lernbegierig durchlaufen und vereinigte in ſeiner Denkweiſe Descrates und Locke, die Schotten und Kant, Schelling und Hegel, empiriſche Pſychologie und Ontologie, Empirismus und Ratio-

*) Ebendaſ. III. S. 102 (Br. v. 30. März 1835). S. 73 (Br. v. 11. Sept. 1833). S. 102 (Br. v. 30. März 1835). S. 71 (Br. v. 25. Aug. 1833).

nalismus; er glaubte ſich der umfaſſendſten Gegenſätze bemächtigt und einen Standpunkt gewonnen zu haben, der die Wahrheiten aller Syſteme ohne deren Irrthümer zuſammenfaſſe. Dieſen Standpunkt nannte er ſeinen „Eklekticismus", darin eigenthümlich und von allem früheren Eklekticismus verſchieden, daß er nicht ſyſtemlos ſeine Auswahl aus den geſchichtlich entwickelten Lehren der Philoſophie treffe, ſondern ein ſelbſt entwickeltes Syſtem von ſo glücklicher Verfaſſung ſei, daß es eine natürliche Wahlverwandtſchaft mit den Wahrheiten aller Syſteme, eine natürliche Abſtoßung gegen deren Irrthümer habe. Jedes Syſtem ſei eine Miſchung von Wahrheit und Irrthum. Sobald Couſins Standpunkt dieſer Miſchung ſich nähert, löſt ſie ſich auf, die Elemente ſondern ſich, die Wahrheit fliegt ihm zu, und der Irrthum fällt zu Boden. Sein Eklekticismus miſche daher nicht, wie man ihm vorwerfe, verſchiedene Syſteme, ſondern vereinige nur deren Wahrheiten. Von hier aus nahm Couſin ein lebhaftes und gelehrtes Intereſſe umfaſſender Art an der Geſchichte der Philoſophie, er beſchäftigte ſich mit Plato, den Neuplatonikern, Scholaſtikern und neueren Philoſophen, beſorgte Ausgaben von Proklus, Abälard, Descartes u. ſ. f. Auf dieſem literargeſchichtlichen Gebiet ſind ſeine Verdienſte am größten. Seinem Eklekticismus fehlte die eigentlich geſchichtliche Denkweiſe, für welche der Irrthum der Zeit auch ſeine Wahrheit hat. Indeſſen lag darin, daß ſein Standpunkt ſich eine geſchichtliche Weite zu geben ſuchte, eine Verwandtſchaft mit der Anſchauungsweiſe der deutſchen Philoſophie auf Seiten Schellings und Hegels. Nur daß bei dieſen und namentlich dem letzteren die ganze Lehre darauf angelegt war, nicht eklektiſch, ſondern methodiſch nach dem Geſetz hiſtoriſcher Entwicklung zu verfahren. Schelling auf ſeinem münchener Standpunkt maß die Nähen und Fernen der geſchichtlichen Syſteme in

Abſicht auf die poſitive Philoſophie, und er konnte ſich mit Couſins Eklekticismus gleich verſtändigen, wenn es ihm gelang, dieſen über die Hauptſache mit ſich einverſtanden zu machen; dieſe Hauptſache war zugleich die Differenz zwiſchen ihm und Hegel, und daß ihm allein die Führung der Philoſophie gebühre. Couſin wollte den Rationalismus auf empiriſcher Grundlage, Schelling den Empirismus auf rationaler. Auch darin lag ein gewiſſer Parallelismus, den Schelling ſelbſt hervorhob und gelten ließ. Er verſuchte alles, um Couſin für ſeine Sache zu gewinnen, über das Verhältniß ſeiner und Hegels Lehre zu orientiren, und nirgends ſprach er verächtlicher von Hegel als in den brieflichen Erörterungen, die er dem Franzoſen gab, der das Duumvirat der Philoſophie an ſeinen und Hegels Namen geknüpft hatte. „Sie haben", ſchrieb er ihm den 27. November 1828, „das Syſtem, welches von mir herrührt, zuerſt kennen gelernt bloß in der Auffaſſung einiger ſchlecht unterrichteter und urtheilsſchwacher Leute, in der Geſtalt, die es angenommen hatte auf dem Durchgange durch den engen Kopf eines Mannes, der meiner Ideen ſich bemächtigen zu können glaubte, wie das kriechende Inſect das Blatt einer Pflanze ſich aneignen zu können wähnt, das es mit ſeinem Geſpinnſt umſchlungen. Er hat ſich getäuſcht, das Syſtem hat das ſchwächliche Geſpinnſt ſchon lange durchbrochen." „Seit meinem Buch gegen Jacobi und der Abhandlung über die Freiheit konnte für urtheilsfähige und einſichtsvolle Perſonen nicht mehr die Rede ſein von dem neuplatoniſchen Jargon meines angeblichen Reformators." „Ich will keine Verbindung, keine Vermiſchung, keine Fuſion völlig unverträglicher Syſteme. Man laſſe mir meine Ideen, ohne, wie Sie Miene machen, den Namen eines Mannes damit zu verbinden, der bloß darauf ausging, ſie mir heimlich wegzuſtehlen und ſich ebenſo unfähig gezeigt hat, ſie zu vollenden,

als er unvermögend war, ſie zu erfinden*)." Zehn Jahre ſpäter ſchreibt er, Couſin hätte eine Preisaufgabe über deutſche Philoſophie noch einige Jahre hinausſchieben ſollen. Die deutſche Philoſophie ſei im Begriff, ihre letzte Kriſis zu beſtehen und man könne bei einer wiſſenſchaftlichen Bewegung, wie die der deutſchen Philoſophie, weder Anfang noch Mitte noch ſelbſt den Anfang des Endes richtig beurtheilen, bevor ſie ganz vollendet und zu ihrem wahren Ziele gelangt ſei**).

### 2. Couſins Vorrede.

Im Jahr 1826 hatte Couſin ſeine „fragments philosophiques" herausgegeben, die 1833 in zweiter Auflage erſchienen mit einer Vorrede, worin ſich der Verfaſſer über ſeinen philoſophiſchen Entwicklungsgang, den Charakter ſeines Standpunkts, ſein Verhältniß zu den franzöſiſchen Gegnern, zur deutſchen Philoſophie, insbeſondere zu Schelling und Hegel ausſprach. „Zu Ende des Jahres 1811 hatte ich die erſte philoſophiſche Schule Deutſchlands hinter mir. Um dieſe Zeit machte ich einen Ausflug nach Deutſchland. In dieſer Epoche meines Lebens befand ich mich genau in dem Zuſtande, in welchem Deutſchland ſelbſt im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts, nach Kant und Fichte, bei Erſcheinung der Naturphiloſophie ſich befand. Meine Methode, meine Richtung, meine Pſychologie, meine allgemeinen Anſichten waren beſchloſſen und ſie führten mich zur Naturphiloſophie. Sie allein zog meine Aufmerkſamkeit in Deutſchland auf ſich." „Sie bewegte und theilte damals Deutſchland noch wie in den Tagen ihres Entſtehens. Der große Name Schellings tönte in allen Schulen wieder; hier geprieſen, dort bei-

*) Aus Schellings Leben. III. S. 40—42.

**) Ebendaſ. III. S. 336.

nahe verwünſcht, rief er allenthalben jenes leidenſchaftliche Intereſſe, jenen Wettſtreit feuriger Lobeserhebungen und heftiger Angriffe, kurz das hervor, was wir mit einem Worte Ruhm nennen. Ich ſah Schelling diesmal nicht; aber anſtatt ſeiner fand ich, ohne ihn zu ſuchen, wie durch Zufall Hegel in Heidelberg. Mit ihm habe ich in Deutſchland angefangen und mit ihm auch aufgehört." „Von der erſten Unterredung an war mein Urtheil über ihn gefaßt; ich begriff den ganzen Umfang ſeines Geiſtes, ich fühlte, daß ich einem mir überlegenen Manne gegenüber ſtand, und als ich von Heidelberg aus meine Reiſe durch Deutſchland fortſetzte, brachte ich die Kunde von ihm überall hin, prophezeite ihn gewiſſermaßen und ſagte bei meiner Rückkehr nach Frankreich: meine Herrn, ich habe einen Mann von Genie gefunden. Der Eindruck, den Hegel in mir zurückgelaſſen hatte, war tief, aber verworren. Im darauf folgenden Jahr ging ich nach München, um den Urheber des Syſtems ſelbſt aufzuſuchen. Nicht leicht können zwei Menſchen ſich unähnlicher ſehen, als ich hier den Schüler und den Meiſter fand. Hegel läßt mit Mühe nur ſelten tiefe, etwas räthſelhafte Worte fallen; ſeine kräftige, jedoch im Ausdruck verlegene Diction, ſein ſtarres Antlitz, ſeine umwölkte Stirn ſcheinen das Bild des in ſich zurückgewendeten Gedankens. Schelling iſt der ſich entfaltende Gedanke; ſeine Sprache iſt, wie ſein Blick, voll Licht und Leben: er beſitzt eine angeborene Beredſamkeit. Ich habe einen ganzen Monat mit ihm und Jacobi zu München im Jahre 1818 verlebt, und hier erſt fing ich an, in der Naturphiloſophie ein wenig klarer zu ſehen." Nachdem er nun dieſe Lehre nach ſeiner Art geſchildert, fährt er ſo fort: „die Erſcheinung dieſes großen Syſtems fällt in die erſten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Europa verdankt es Deutſchland, Deutſchland verdankt es Schelling. Dieſes

System iſt das wahre, denn es iſt der vollſtändigſte Ausdruck der geſammten Wirklichkeit, der univerſellen Exiſtenz. Schelling iſt der Urheber dieſes Syſtems, aber er hat es voll Lücken und Unvollkommenheiten jeder Art gelaſſen. Hegel, der nach Schelling kam, gehört zu ſeiner Schule, in der er jedoch ſich einen beſondern Platz gemacht hat, indem er das Syſtem nicht nur entwickelte und bereicherte, ſondern ihm auch eine in mehrfacher Hinſicht neue Geſtaltung gab. Hegel wurde von ſeinen Bewunderern für den Ariſtoteles eines zweiten Plato angeſehen; die ausſchließlichen Anhänger Schellings wollten in ihm nur den Wolf eines anderen Leibniz ſehen. Wie es ſich auch mit dieſen etwas ſtolzen Vergleichungen verhalte, niemand kann leugnen, daß dem Lehrer eine mächtige Einbildungskraft, dem Schüler eine tiefe Reflexion zur Seite ſtand. Hegel hat viel von Schelling entlehnt, ich, ſo viel ſchwächer, als der eine und der andere, habe von beiden entlehnt. Es iſt Thorheit, mir dieß zum Vorwurf zu machen, und es iſt eine ſolche Anerkennung mir ſicher als keine große Demuth anzurechnen. Vor mehr als zwölf Jahren widmete ich den beiden meine Ausgabe des Commentars von Proklus über den Parmenides; dabei nannte ich öffentlich beide meine Freunde, meine Lehrer und die Häupter der Philoſophie dieſes Jahrhunderts *)."

Heine hatte es leicht, Couſin zu verſpotten, der, ohne gründlich Deutſch zu verſtehen, Kant durchdrungen haben wollte und nach der erſten Unterredung ſein Urtheil über Hegel gefaßt und deſſen Geiſt in ſeinem ganzen Umfange begriffen hatte, obwohl er ſelbſt hinzufügt: der Eindruck, den er mir zurückgelaſſen, war

*) Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie. Aus dem Franzöſiſchen von Dr. Hubert Beckers. Nebſt einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimraths von Schelling. (1834.) S. 35—41.

tief, aber verworren. Es giebt eine ſcheinbare Klarheit, die nie in die Tiefe dringt und ſich mit der Verworrenheit, die hier herrſcht, wohl verträgt. In Heines boshaftem Pamphlet, dem es um eine gerechte Würdigung im Uebrigen gar nicht zu thun war, fand ſich eine treffende Bemerkung gegen jene täuſchende Klarheit. „Vielleicht ſind die Franzoſen überhaupt glücklicher organiſirt wie wir Deutſchen, und ich habe bemerkt, das man ihnen von einer Doctrin, von einer gelehrten Unterſuchung, von einer wiſſenſchaftlichen Anſicht nur ein Weniges zu ſagen braucht, und dieſes Wenige wiſſen ſie ſo vortrefflich in ihrem Geiſt zu combiniren und zu verarbeiten, daß ſie alsdann die Sache noch weit beſſer verſtehen wie wir ſelber und uns über unſer eignes Wiſſen belehren können. Es will mich manchmal bedünken, als ſeien die Köpfe der Franzoſen, ebenſo wie ihre Kaffehäuſer, inwendig mit lauter Spiegeln verſehen, ſo daß jede Idee, die ihnen in den Kopf gelangt, ſich dort unzähligemal reflectirt, eine optiſche Einrichtung, wodurch ſogar die engſten und dürftigſten Köpfe ſehr weit und ſtrahlend erſcheinen. Dieſe brillanten Köpfe, ebenſo wie die glänzenden Kaffehäuſer, pflegen einem armen Deutſchen, wenn er zuerſt nach Paris kömmt, ſehr zu blenden*)."

### 3. Schellings Vorrede.

Couſin wünſchte ſeine Schrift von Schelling beurtheilt und in Deutſchland verbreitet. Dieſen Wunſch erfüllte Schelling. Er gab zuerſt in dem Literaturblatt der bairiſchen Annalen eine

*) H. Heine's S. W. Bd. V. Th. II. S. 200 flgd. Weiße ſchrieb in den Bl. f. lit. Unterhaltung (1834. Nr. 260) für Couſin gegen Heine, wofür ihm Schelling ſehr dankbar war. Er verfehlte auch nicht, dieſen Artikel Couſin mitzutheilen und auf deſſen Wunde zu legen. Aus Schellings Leben. III. S. 95. S. 99.

Anzeige von der Vorrede*) und veranlaßte dann, daß einer ſeiner früheren Zuhörer, der ihm befreundet war, Hubert Beckers, damals Profeſſor am Lyceum zu Dillingen, ſie überſetzte. Die Ueberſetzung begleitete er ſelbſt mit einem Vorwort, welches im Weſentlichen die Anzeige in den Annalen wiederholte**).

Couſin hatte Hegel hoch geprieſen. Er hatte ihn als den Fortbildner der ſchelling'ſchen Lehre angeſehen und die Hegemonie der Philoſophie zwiſchen beide getheilt. Unmöglich konnte Schelling, der auf dem Katheder ſo oft und ſo nachdrücklich gerade das Gegentheil erklärt hatte, dieſen Punkt hier ſtillſchweigend übergehen. Die Gelegenheit gebot ihm, ſich zu äußern, ſie kam ihm nicht bloß ungeſucht, ſondern erwünſcht, er empfing aus der Hand eines franzöſiſchen Philoſophen von Ruf und hervorragender Stellung den Lorbeer der Philoſophie wie einen ſchuldigen Tribut und konnte den zweiten Kranz, der für den Nebenbuhler beſtimmt war, nebenbei mit nachläſſiger Hand zerreißen. Seit dem mythologiſchen Verſuch über die Gottheiten von Samothrake hatte Schelling nichts für die große Oeffentlichkeit drucken laſſen, ſeit der Schrift gegen Jacobi nichts, das unmittelbar auf den Charakter ſeiner Lehre ging. Seit mehr als zwanzig Jahren iſt dieſe Vorrede das erſte Wort über ſeine Philoſophie, das Schelling dem großen Publicum anbietet, es iſt das erſte überhaupt, worin er ſeine Sache gegen Hegel literariſch auseinanderſetzt. Daher hat die Vorrede großes Aufſehen gemacht und eine Wichtigkeit bekommen, welche ſie ſonſt nicht haben würde. Natürlich konnte durch die wenigen Worte, die er fallen ließ, der Streit nicht ausgemacht werden, aber die Geringſchätzung ſeines Tons erbitterte die Gegner.

*) Bair. Annal. Litbl. 1833. Nr. 165. (7. Nov.)

**) Aus Schellings Leben. S. 72. S. 74 flgd.

Couſin hatte der deutſchen Philoſophie ihre Methode zum Vorwurf gemacht: da ſie ontologiſch begründet ſein wolle, ſo fehle ihr jeder nothwendige und durch die Erfahrung gerechtfertigte Anfang. Dieſen Tadel erklärt Schelling für unbegründet und falſch. Kant nehme ſeinen Ausgangspunkt in der Erfahrung, Spinoza beginne mit dem Begriff des nothwendigen Weſens, einem ſchlechterdings nothwendigen Begriff. Der Mangel liege wo anders. Es fehle nicht an dem nothwendigen Anfang, ſondern an dem nothwendigen Fortſchritt. Von dem bloßen Begriff, als dem nothwendig zu Denkenden ſei nicht weiter zu kommen. Er (Schelling) habe in die Philoſophie zuerſt die Methode des Fortſchritts gebracht, indem er ein Subject zum Princip genommen, welches ſich potenzire und von jeder Objectivität zu höherer Subjectivität erhebe: kurz geſagt ein Subject, das ſich entwickelt. Ein ſolches Subject ſei kein bloßer Begriff, ſondern das Wirkliche ſelbſt, erkennbar nicht durch reines Denken, ſondern nur aus der lebendigen Anſchauung der Wirklichkeit d. h. aus der Erfahrung. Daher ſei das Princip ſeiner Lehre von Haus aus empiriſch beſtimmt und die Erkenntniß deſſelben wurzle in der Tiefe der Erfahrung. Das fortſchreitende Subject, „das Subject mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das bloße nicht zu Denkende, rein Rationale, ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung."

Hier iſt der Punkt, von dem aus Schelling ſeinen Abſtand von Hegel beſtimmt. Dieſer hat ſcheinbar auch eine Methode des Fortſchritts, ſie iſt von Schelling entlehnt, aber er läßt aus dem Princip jene empiriſche, aus der Natur der Dinge geſchöpfte

Beſtimmung weg, er macht zum Subject des Fortſchritts den bloßen Begriff, d. h. etwas, das nicht fortſchreitet. Daher die uſurpirte Methode in ſeiner Hand Leben und Geiſt aufgiebt und zum todten Schematismus herabſinkt. „Dieſes Empiriſche", ſo lauten die oft angeführten Worte, „hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unſre Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinctmäßig dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung." Die Einwürfe kehren wieder, die wir aus den münchener Vorleſungen ſchon kennen gelernt. Die Selbſtbewegung des logiſchen Begriffs ſei die erſte, — das Abbrechen der Idee oder der Uebergang zur Natur die zweite Fiction der hegel'ſchen Lehre, die nur negativ lehrreich ſei als Beiſpiel und zwar retroſpectives, wie man es nicht machen müſſe. „Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückzukehren und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen, dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen."

# Siebzehntes Capitel.

## Berufung und Ueberſiedlung nach Berlin.

### I.

### Vorbedingungen.

#### 1. Schellings Miſſion.

Mit der Vorrede zu Couſins Schrift, mit der münchener Katheder-polemik, mit ſo vielen brieflichen und mündlichen Verſicherungen ließ ſich die ſogenannte „Epiſode" der hegelſchen Lehre nicht wegreden; ſie war da und bereits zu mächtig geworden, um vor einem Hauche Schellings zu ſchwinden. Sollte ſie ernſtlich aus dem Wege geräumt und in ihrer Geltung beſeitigt werden, ſo mußte Schelling ihren Platz erobern, und dazu gehörte ein weit größeres Aufgebot öffentlich wirkſamer und ſiegreicher Kraft, als er bisher ins Feld geführt. Die hegelſche Lehre war da anzugreifen und zu ſtürzen, wo ſie ihre Bedeutung errungen hatte und von wo aus ſie herrſchte. Galt es den Katheder-krieg, ſo war dieſer nicht in München auszumachen, ſondern in Berlin. In München blieb Schelling, was er auch von der legitimen Herkunft ſeines Syſtems und von der unächten des hegelſchen ſagen mochte, nur Prätendent. Galt es den literariſchen Kampf, ſo mußte gegenüber den Werken des Gegners, die ſich ſchon in Reih und Glied aufgeſtellt hatten, Schelling ebenfalls mit ſeinen Wer-

ken hervortreten und ſtatt der Verſprechungen und Verſicherungen endlich die Leiſtung bringen. Er dachte auch an eine Geſammtausgabe ſeiner Schriften als Beſchluß ſeiner Laufbahn und ſpricht davon in einem Briefe an Pfiſter*). Seit fünfundzwanzig Jahren war der erſte Band ſeiner philoſophiſchen Schriften erſchienen und kein zweiter gefolgt. Im Jahr 1837 will er das fünfzigjährige Jubiläum der kantiſchen Kritik — leider ſechs Jahre zu ſpät! — auf die würdigſte Art feiern, indem er „den erſten Theil einer langen Arbeit" herauszugeben beabſichtigt, wo in zwei beſonderen Vorleſungen der verlorene Faden der philoſophiſchen Entwicklung ſeit Kant wieder aufgewieſen und dieſer Riß in der Geſchichte geheilt werden ſoll. Nachdem er im Winter von 1838/39 von neuem die Philoſophie der Offenbarung, wie es ſcheint, mit großem Erfolge geleſen, will er die Hand nicht mehr von dieſem Werke abziehen, welches eigentlich das entſcheidende ſei**). Aber die Ausführung aller dieſer Pläne bleibt zurück und kommt nicht auf den öffentlichen Schauplatz. Es war nun die Frage, ob er die andere Probe noch unternehmen könne und wolle: ſeine Sache, die den großen Proceß gegen Hegel einſchloß, perſönlich führen und auskämpfen als Lehrer der Philoſophie in Berlin. Hier mußte es ſich zeigen, ob ſeine Lehre und er ſelbſt noch die Kraft beſaß, auf das Zeitalter zu wirken.

Nicht darum handelte es ſich in Schellings eigenem Sinn, einen Schulſtreit zu beginnen oder den Zeitungsgeiſt zu berühren, ſondern das höchſte aller menſchlichen Probleme, welches ſchon eine brennende Zeitfrage geworden, endlich und endgültig zu löſen: Religion und Erkenntniß auf eine noch nicht dageweſene Art zu

*) Aus Schellings Leben. III. S. 92 (Br. v. 9. Juli 1834).

**) Ebendaſ. III. S. 132 u. 148 (Br. an Dorfmüller v. 9. Oct. 1837 u. 29. März 1839).

verſöhnen, die geſchichtliche oder poſitive Religion dergeſtalt ſpeculativ zu erleuchten und zu durchdringen, daß dieſe Einſicht als der letzte Gipfel aller Philoſophie erſcheinen müſſe, wogegen die herkömmlichen Gegenſätze und Vereinigungen von Glauben und Wiſſen zurückfallen auf untergeordnete Stufen des Denkens. Ein ſolches Ziel hatte ihm ſchon vorgeſchwebt, als er von Würzburg nach München ging, als er zehn Jahre ſpäter einem Rufe nach Jena gern gefolgt wäre, und als er jetzt, in den Anfängen des Greiſenalters, den kühnen Entſchluß faßte, in Berlin zu lehren, glaubte er ſich in der That fähig, das religiös zerriſſene Zeitbewußtſein im Innerſten heilen und verſöhnen zu können. Er ſah in Berlin nicht bloß eine Aufgabe, ſondern eine Miſſion vor ſich, und ob er nun Recht oder Unrecht hatte, es iſt nicht zu zweifeln, daß er tief und ernſthaft davon erfüllt war. Ich will auch gleich hinzufügen, um befangene und ungerechte Anſichten von der Würdigung Schellings fernzuhalten, daß er ſeine Miſſion nicht wie ein Parteimann nahm, er war kein Parteimann und glaubte nicht, daß ſeiner Sache von außen, etwa mit reactionären Mitteln, geholfen werden könne. So hat er ſtets verworfen, daß J. Stahl den Proteſtantismus wie etwas Vorhandenes, Fertiges, Abgemachtes behandeln und kirchlich einfangen wollte, er ſei ſeinem Weſen nach etwas Progreſſives und Künftiges*).

## 2. Bairiſche Zeitverhältniſſe.

### Das Miniſterium Abel.

In dem Jahrzehnt von 1830—1840 nahmen die Zeitumſtände eine Wendung, die viel dazu beitrug, daß Schelling in Berlin lebhaft begehrt wurde und München ſelbſt nicht ungern verließ.

*) S. unten. S. 336 flgd.

Die glücklichſte Zeit der Regierung König Ludwigs war deren erſtes Luſtrum geweſen. Die Julirevolution hatte Europa in revolutionäre Schwingungen verſetzt, Belgien und Polen ergriffen und auch in Deutſchland Ausbrüche politiſcher Erregung zur Folge gehabt. Ein Hauptfeld derſelben war die bairiſche Rheinpfalz. Das ſogenannte hambacher Feſt im Mai 1832 hatte viele Tauſende verſammelt, es waren agitirende Volksreden gehalten und von dem Meineide der Fürſten, der Erdroſſelung der Freiheit, der nationalen Einigung Deutſchlands, der Wiedereroberung des Elſaß u. ſ. f. geſprochen worden. Im nächſten Jahr folgte das frankfurter Attentat. Die Univerſitäten erſchienen wieder als Herde der Verſchwörung, die Völker als Feinde der Fürſten, die Freiheit der Wiſſenſchaft als Gefahr für Kirche und Staat. König Ludwig, ſchon mißtrauiſch und argwöhniſch, fing an reactionär und despotiſch zu werden. In Baiern verbanden ſich zu einer gemeinſchaftlichen Reaction Kirche und Staat, der fürſtliche Abſolutismus und die kirchliche Hierarchie. In Preußen geſchah das Gegentheil; der fürſtliche Abſolutismus und die Staatsraiſon nahmen gegen die kirchliche Hierarchie eine drohende und gewaltſam eingreifende Machtſtellung. Hier war der Kampf zwiſchen Kirche und Staat, in Baiern das Bündniß. In demſelben Monat — es war November 1837, der damit begann, daß Ernſt Auguſt von Hannover die Verfaſſung ſeines Landes gewaltſam aufhob — berief König Ludwig ein ultramontanes Miniſterium und ließ Friedrich Wilhelm III. den Erzbiſchof von Köln verhaften.

Von jetzt an war das bairiſche Syſtem abſolutiſtiſch-hierarchiſch und antipreußiſch. Der einzige vortragende Miniſter, das entſchloſſene und dreiſte Werkzeug jenes Syſtems, war ein Herr v. Abel, der beim Könige alles galt, ein Mann von rückſichts-

loſer, heftiger Gemüthsart, der nicht aus ſelbſtändig religiöſer Geſinnung, ſondern aus abſolutiſtiſch-politiſchen Tendenzen (ähnlich wie Haſſenpflug) die hierarchiſchen beförderte. Es ſchien, als ob Baiern in Deutſchland wieder das Haupt einer Liga katholiſcher Intereſſen werden wollte, wie einſt unter Maximilian und Tilly. Als die Reiterſtatue jenes Kurfürſten enthüllt wurde, feierte ihn der Miniſter als Ideal eines bairiſchen Herrſchers durch eine tendentiöſe Feſtrede. Der neubairiſche Staat war paritätiſch, jetzt ſollte er katholiſch werden. Das Concordat wurde geſchärft, der proteſtantiſche Cultus beſchränkt, den Soldaten ohne Unterſchied der Bekenntniſſe die Kniebeugung vor dem Sanctiſſimum befohlen, katholiſche Controverspredigten in München eröffnet, die Guſtav-Adolfsvereine verboten, der Zuſammentritt der proteſtantiſchen Generalſynode in Ansbach und Baireuth nicht geſtattet. Dieſe Züge waren wichtiger, als daß der König damals die Büſte Luthers von der Walhalla ausſchloß. Unter den münchener Profeſſoren fand das Syſtem in ſeiner kirchlichen und antipreußiſchen Haltung Parteigänger: Görres ſchrieb gegen die Verhaftung des Erzbiſchofs, gegen den „Knochenmann", wie er das preußiſche Syſtem nannte, ſeinen „Athanaſius", Döllinger bekämpfte Preußen und vertheidigte den Zwang der Kniebeugung. Der Miniſter beſtritt im Intereſſe der Krone auch die verfaſſungsmäßigen Rechte des Landtages und ſuchte ſie zu verkürzen, in der Oppoſition ſtanden Männer, wie Harleß und J. Stahl; dem letzteren, damals Profeſſor in Erlangen, wurde verboten, über Staatsrecht zu leſen.

Natürlich konnten die nachtheiligen Folgen eines ſolchen Syſtems auf dem Gebiete des Unterrichtsweſens und der Univerſität nicht ausbleiben. Was Schelling gemeinſam mit Thierſch vor zehn Jahren mit der vollen Zuſtimmung des Königs gewonnen

hatte, ging im Herbſt 1838 gänzlich verloren. Die philoſophiſche Facultät kam unter ein Ephorat, das philoſophiſche Biennium wurde eingeführt, die Vorleſungen für jedes Semeſter dieſes zweijährigen Curſus vorgeſchrieben, die Auswahl ſo beſtimmt, daß die lehrreichſten und wichtigſten Objecte fehlten, der Beſuch der Vorleſungen überwacht, jeden Monat ſollten Fleißzeugniſſe feſtgeſtellt, jede verſäumte Stunde entſchuldigt, am Ende jedes Semeſters Prüfungen gehalten werden. Die philoſophiſche Facultät war auf den Fuß einer gewöhnlichen Schule herabgeſetzt und die Univerſität München auf der Rückkehr zu ihrem Urſprunge begriffen, nämlich zu Ingolſtadt*). Man war hier, wie ſich A. v. Humbole kauſtiſch ausdrückt, „von den gelehrten Benedictinern zu den landesgeborenen Bettelmönchen übergegangen**)."

Unmöglich konnte ſich Schelling in einer ſolchen Atmoſphäre und an einer ſolchen Univerſität noch wohl fühlen. Zwar wurde er perſönlich nicht beeinträchtigt, der König fuhr fort ihn auszuzeichnen und übertrug ihm Ende 1835 den philoſophiſchen Unterricht des Kronprinzen***). Aber die ganze Strömung lief ihm zuwider. Schon ein Jahr vorher (Nov. 1834), als ſich die erſten Ausſichten nach Berlin eröffnet hatten, ſchrieb Schelling an Beckers: „alles, was um mich geſchieht, trägt dazu bei, mir den Abſchied von München und den wiſſenſchaftlichen Anſtalten Baierns zu erleichtern und ſogar erwünſcht zu machen." Und noch waren nicht die Zeiten Abels gekommen! Die Zwangsmaßregeln, die vier Jahre ſpäter eingeführt wurden, machten ihn völlig mißvergnügt. Als ſie ſchon im Anzuge waren, ſchrieb er an Dorf-

*) Vgl. Fr. Thierſch's Leben. Bd. II. S. 479—499.

**) Briefe von Al. v. Humboldt an Chr. K. J. v. Bunſen (1869). S. 15.

***) Aus Schellings Leben III. S. 118.

müller: „der neuen Verfügung, welche den Gymnaſiallehrern Nebenſtunden unterſagt, entſpricht ſo ziemlich, was mit den Univerſitäten verſucht wird, die den Lyceen zum Opfer gebracht werden ſollen. Damit dieſe nicht, wie es nahe bevorſtand, gänzlich vertrockneten und zuletzt mehr Lehrer als Schüler zählten, ſollen die philoſophiſchen Facultäten zum Standpunkt der Lyceen herabgeſetzt werden. Wenn dieß auf ſolche Weiſe, wie es beabſichtigt wird, ſich ausführt, ſo ändert ſich damit auch meine ganze Stellung. Deus providebit*)."

So lagen für Schelling die Dinge in München. Wie ſtanden ſie in Berlin?

### 3. Die Kriſis in der hegelſchen Schule.

Seit dem 14. November 1831 war Hegels Lehrſtuhl verwaiſt, die Univerſität hatte ihren großen Philoſophen, die Schule ihr Haupt verloren. Indeſſen war dafür geſorgt, daß ſie nicht in Stagnation gerieth. Die Sicherheit, in die ſie ſich unter dem Worte des Meiſters eingewiegt hatte, die Friedensſtiftung zwiſchen Glauben und Wiſſen, die ſchon für dauernd galt, wurde gewaltig erſchüttert, als im Jahr 1835 D. Fr. Strauß mit ſeinem Leben Jeſu hervortrat und den Kampf um die Grundlagen des geſchichtlichen und poſitiven Chriſtenthums tiefer und mächtiger als je aufregte. Es konnte nicht fehlen, daß dieſe an der hiſtoriſchen Lebenswurzel des Chriſtenthums begonnene und in dieſelbe eingedrungene Kritik ſchnell weiter ſchritt und um ſich griff; ſie verbreitete ſich wie ein Lauffeuer über alle Gebiete der chriſtlichen Religion, über das Weſen der Religion überhaupt. Auf die Kritik der Evangelien ließ Strauß ſeine Kritik der chriſtlichen

*) Ebendaſ. III. S. 101 und 140 (Br. v. 29. Nov. 1834 und 14. Juli 1838).

Glaubenslehre folgen; Ludwig Feuerbach erſchien mit ſeinem „Weſen des Chriſtenthums", Bruno Bauer mit ſeiner Kritik der Synoptiker. Dieſe Unterſuchungen drängten ſich, ſie kamen faſt gleichzeitig und beſchrieben in ihrem Verlauf einen geſteigerten Gegenſatz gegen das Chriſtenthum, ſie waren ſämmtlich aus der hegelſchen Lehre hervorgegangen und gaben ſich, wenn auch nicht als die Anſicht des Meiſters ſelbſt, doch als deren nothwendige und folgerichtige Entwicklung. Ein Theil der Schule folgte dem unaufhaltſamen Zuge dieſer ſich bald überſtürzenden Kritik, die zuletzt alles gethan zu haben glaubte, wenn ſie im Verneinen ein Mehrgebot brachte; eine damals vielgeleſene und geſchickt redigirte Zeitſchrift, die halliſchen und deutſchen Jahrbücher, leitete die Bewegung, deren journaliſtiſches Abbild ſie war, hinüber in die Maſſen der Leſewelt und auf das Gebiet der Tagesintereſſen. Je leidenſchaftlicher die poſitive Religion und jede ſpeculative Rechtfertigung derſelben bekämpft wurde, um ſo feindſeliger ſpannte ſich der Gegenſatz dieſer Fraction der hegelſchen Schule gegen Schelling. Dagegen minderte ſich auf Seite der ältern Schule wenigſtens bei einigen ihrer Anhänger das Gefühl des Abſtandes, ja es kamen ſogar Ueberläufer aus dem hegelſchen Lager zu Schelling. Am heftigſten verwarf ihn Feuerbach, der ſchon vom Vater her eine Erbfeindſchaft gegen ihn hegte. In der Vorrede zu ſeinem Weſen des Chriſtenthums in zweiter Auflage richtete er als Nachſchrift zwei förmliche Apoſtrophen gegen Schelling, welche die aufgeregte Zeitſtimmung ſehr energiſch in Feuerbachs Farben ausdrücken. „Als ich dieſe Vorrede niederſchrieb, war noch nicht die neuſchelling'ſche Philoſophie, dieſe Philoſophie des böſen Gewiſſens, welche ſeit Jahren lichtſcheu im Dunkeln ſchleicht, weil ſie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung iſt, dieſe Philoſophie

der lächerlichſten Eitelkeit, dieſe theoſophiſche Poſſe des philoſophiſchen Caglioſtro des neunzehnten Jahrhunderts durch die Zeitungen förmlich als Staatsmacht proclamirt worden.“ „Armes Deutſchland! Du biſt ſchon oft in den April geſchickt worden, ſelbſt auf dem Gebiet der Philoſophie, namentlich von dem ebengenannten Caglioſtro, der Dir ſtets nur blauen Dunſt vorgemacht hat, nie gehalten, was er verſprochen, nie bewieſen, was er behauptet*).“

Schelling hatte ſeit lange ſeine gegenwärtige Lehre als die poſitive Philoſophie aller rationalen, die ihm voranging, entgegen- und zum Ziele geſetzt, er hatte insbeſondere die hegelſche Lehre als einen Auswuchs, eine Mißform der negativen Philoſophie bezeichnet, und wenn auch das Wort „negativ“ in ſeinem Sinn nicht unmittelbar ſo viel hieß als „deſtructiv“, ſo war es doch ſeine ausgeſprochene Anſicht, daß in Betreff der Religion die wahren Folgerungen dieſer negativen Philoſophie nur deſtructiv ausfallen könnten. Jetzt ſchien der Gang der Dinge ſein Urtheil nur zu ſehr beſtätigt zu haben. Die Thatſachen ſprachen. Er hatte das Uebel in der Wurzel erkannt und die Folgen vorausgeſehen; er allein, ſo ſchien es, konnte helfen. Jetzt hing der Baum jener negativen Philoſophie voller Früchte. Schelling ſollte kommen, ihn mit gewaltiger Handeln ſchütteln und die zu Boden geworfenen böſen Früchte zerſtören.

Er kam in demſelben Jahr, wo Strauß' Dogmatik, Feuerbachs Weſen des Chriſtenthums, Br. Bauers Kritik der Synoptiker erſchien. Die Idee, ihn nach Berlin zu rufen, war von früher her; es hatte ſieben Jahre gedauert, ehe die Schwierigkeiten, die entgegenſtanden, beſeitigt waren, und es iſt zeitgeſchichtlich

*) Das Weſen des Chriſtenthums. Von L. Feuerbach. 2. Aufl. Vorr. S. XXIII.

intereſſant, auch das Vorſpiel ſeiner Berufung nach Berlin näher kennen zu lernen.

## II.

## Berufung und Ueberſiedlung.

### 1. Das erſte Berufungsproject. (1854.)

#### Humboldt. Bunſen.

Bald nach dem Tode Hegels war in einflußreichen Kreiſen Berlins der ſchon durch Schellings Namen begründete Wunſch rege geworden, ihn auf den erledigten Lehrſtuhl zu rufen. Niemand wünſchte es lebhafter als der Kronprinz, der ſeiner ganzen Geiſtesrichtung nach ſich Schelling verwandt fühlte. Unter ſeinen Idealen ſtand die religiöſe Erneuerung und Wiederherſtellung der Kirche in erſter Reihe, während Schelling die ſpeculative Erneuerung und Wiederherſtellung der poſitiven Religion verkündete und in ſeiner Philoſophie der Offenbarung zu geben verſprach. Den Wunſch des Prinzen theilte und nährte Bunſen, damals preußiſcher Geſchäftsträger in Rom, dem Könige wie dem Kronprinzen nahe, bei jenem viel vermögend, mit dem religiöſen Ideenkreiſe des letzteren theilnehmend vertraut, mit Schelling befreundet und ganz eingenommen für ſeine Berufung nach Berlin. Unter den wiſſenſchaftlichen Größen Berlins waren beide Humboldt, Savigny, Neander dem Projecte günſtig. Die meiſten Schwierigkeiten lagen in dem Widerſtreben Altenſteins, des damaligen Cultusminiſters, der Hegel außerordentlich ſchätzte, ſeine Lehre für pädagogiſch weit werthvoller und nützlicher hielt als die ſchelling'ſche und zum Nachfolger Hegels einen Mann aus deſſen Schule haben wollte. In dieſer Abſicht hatte er ſchon mit Gabler Unterhandlungen begonnen. Uebrigens war es bei Schellings vorgerücktem Alter, ſeiner Vorliebe für Süddeutſchland, ſeinen

Verhältniſſen in München auch nicht leicht, ihn für eine Ueberſiedlung nach Berlin zu gewinnen. Indeſſen wiſſen wir ſchon, daß es Dinge gab, die ihn mißvergnügt und darum dem Wunſche ſeiner berliner Freunde zugänglicher machten.

Im Jahr 1834 glaubte Bunſen ſicher, daß Schelling kommen werde, wenn man ihn rufe. Er ſchrieb deßhalb an den Kronprinzen und Humboldt. Dieſer, um mit ſeinen Worten zu reden, freute ſich „der Hoffnung, den geiſtreichſten Mann des deutſchen Vaterlandes, Schelling, in Berlin zu ſehen", und rieth, die Angelegenheit mit großer Vorſicht zu behandeln, damit nicht die Gegner Zeit fänden, ſie durch Scheingründe zu hintertreiben, „es wäre leicht, die materielle Unmöglichkeit zu vergrößern, um der Gefahr der Zunahme geiſtiger Elemente zu entgehen." Es hieß, Humboldt als Naturforſcher widerrathe die Berufung Schellings; ſelbſt Altenſtein hatte unter den Gegengründen von naturwiſſenſchaftlicher Seite her ſich amtlich auf die Autoritäten von Humboldt und L. v. Buch berufen. Mit Unrecht, wie es ſcheint, nach Humboldts brieflicher Erklärung gegen Bunſen. Wie er ſich hier über Schelling und die Naturphiloſophie ausſpricht, iſt zu denkwürdig, zu nachahmungswerth, um übergangen zu werden. „Ich habe nie anders als mit den Ausdrücken der Bewunderung von Schelling geſprochen. Einem Deutſchen ſteht es wahrlich nicht an, das edle Beſtreben, das Beobachtete zu verknüpfen, das Empiriſche durch Ideen zu beherrſchen, mit Verachtung zu behandeln. Ich habe nie die Möglichkeit einer Naturphiloſophie bezweifelt, wenn mich auch der Theil derſelben, welcher das Heterogene der Materie (ſpecifiſch verſchieden ſcheinender Stoffe) behandelt, bisher nicht überzeugt hat. Schellings Naturphiloſophie, dem rohen Empirismus, der nüchternen Anhäufung von Thatſachen entgegenſtehend, iſt ganz von den philoſophiſchen Träu-

mereien verſchieden, die nicht ihm, ſondern mißverſtandenen Lehren zugehören, aber allerdings eine Zeit lang von gründlich ſpeciellem Wiſſen abhielten, weil die Jugend wähnte, man könnte eine ſpecielle Chemie, eine reinliche, a priori, ohne ſich die Hände zu benetzen, eine Aſtronomie ohne Meßinſtrumente und Fernröhre treiben. Ich bin feſt überzeugt, der große Philoſoph würde mit Achtung jeden behandelt haben, der auf dem Wege der Beobachtung den Horizont des menſchlichen Wiſſens zu erweitern ſtrebt, weil er in dem Beobachteten ſelbſt das Material erkennt, welches der Geiſt ordnen, beherrſchen ſoll." Auf die Berufungsfrage kommend, ſagt Humboldt: „von dem rein metaphyſiſchen Studium durch ſchwächere Geiſtesanlagen und frühe Beſchäftigung mit dem empiriſchen Wuſte getrennt, war mein Zweck des lebhaften Wirkens in dieſer Angelegenheit der: in den ſtehenden trüben Urſchlamm des hieſigen Lebens ein geiſtiges Princip, ein befruchtendes, bildendes, veredelndes zu bringen, das Intereſſe von der ſchaalſten, ärmſten Frivolität ab auf etwas Höheres, Ernſteres hinzuziehen. Dieſe Einwirkung wäre Schelling um ſo leichter geweſen, als das Wohlwollen des Kronprinzen gegen Schelling dieſen in einen höheren Kreis gezogen haben würde." Man muß geſtehen, daß über Schellings Genie und Leiſtung niemand höher und beſcheidener urtheilen kann, als in dieſem Fall Humboldt. Es iſt dabei ſehr wohl möglich, daß ſein Urtheil auch eine Kehrſeite hatte; er kannte die Mängel der Naturphiloſophie und gab ſie gelegentlich zum Beſten, er ſagte auch an verſchiedenen Orten nicht immer daſſelbe, und daher mögen unter ſeinen Urtheilen über Schelling auch ſolche geweſen ſein, die Altenſtein brauchen konnte.

Der Kronprinz wendete ſich direct an den König, und es wurde dem Grafen Lottum der Auftrag ertheilt, über ein Gehalt

von 5000 Thaler mit dem Miniſter zu unterhandeln. Altenſteins Bericht iſt vom 10. Februar 1835. Wir kennen ihn nur aus dem Auszuge, den Humboldt gemacht und Bunſen mitgetheilt hat, offenbar mit etwas ſatyriſchem Vortrage. Die Meinung des Miniſters war: Gabler ſolle als gründlicher Philoſoph auf den Lehrſtuhl Hegels, Schelling könne nebenbei als ausgezeichneter Mann berufen werden. Ihm das Lehrfach der Philoſophie anzuvertrauen, ſei nicht rathſam. Er beherrſche nicht das ganze Gebiet der Philoſophie, habe ſeit 1809 nichts Bedeutendes geſchrieben, Logik nie vorgetragen, ſein Einfluß auf die Jugend ſei mehr aufregend als belehrend, ſein Alter vorgerückt, ſeine Kraft in der Abnahme, ſeine naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſe weit zurückgeblieben hinter den Fortſchritten der Zeit, ſeine Aeußerungen über Hegels Lehre ſeien anmaßend und unwürdig und bewieſen, daß er dieſes Syſtem gar nicht kenne. Iſt der Auszug in der Hauptſache richtig, ſo zeigt ſich unverkennbar eine Parteinahme für die hegelſche Lehre. Der preußiſche Cultusminiſter rächt gleichſam Hegel an Schelling und braucht gegen dieſen ähnliche Wendungen, als Schelling gegen Hegel: „er gehöre zu der Claſſe von Philoſophen, die mehr die von andern aufgenommenen Reſultate benutzen, um ein eigenes Syſtem darauf zu bauen, als durch eigene Forſchung in der Tiefe begründen; Hegels tiefer begründetes Syſtem habe dem anmaßlichen, unheiligen Treiben Schellings ein Ende gemacht.“

Der Kronprinz nannte das miniſterielle Gutachten „eine ſhakespear'ſche Hexenſuppe.“ „Alles iſt abgebrochen“, ſchrieb Humboldt, „und wir erhalten die verhängnißvolle Gabel*).“

*) Briefe von Al. v. Humboldt an Chr. K. J. v. Bunſen. S. 14 bis 18. S. 20 flgd. (Br. v. 22. März 1835). Vgl. Allg. Zeitg. Beil. 1870. Nr. 5. „Humboldt und Bunſen.“

In Folge der kölner Wirren verlor Bunſen ſeine römiſche Stellung. Als er auf ſeiner Rückkehr nach Deutſchland (1838) einige Monate in München zubrachte, verkehrte er viel mit Schelling und ſtudirte aus deſſen Heften die Philoſophie der Mythologie und der Offenbarung. Die Gedanken ſeien „rieſenhaft", ſchreibt er voller Bewunderung in einem ſeiner Briefe aus München, er nennt das Syſtem Schellings „den wirklich ſtaunenswerthen Aufſchwung des menſchlichen Genius", „in jenen beiden Vorleſungen ſeien alle Fragen und Probleme nicht der Menſchen, aber des Werkes Gottes im Menſchen eingeſchloſſen*)." Man war in vielen Kreiſen begierig, dieſe neue und geheimnißvolle Lehre Schellings kennen zu lernen, es verbreiteten ſich namentlich von der Offenbarungsphiloſophie nachgeſchriebene Hefte, deren zwei ſich ein Mann zu verſchaffen gewußt hatte, der in dem Freundeskreiſe des Kronprinzen Bunſens ausgeprägter Gegenſatz war: der damalige Oberſt von Radowitz**).

## 2. Der Ruf. (1840).

### Bunſen. Stahl.

Das Project der Berufung war nicht aufgegeben. Der günſtige Zeitpunkt kam mit der Aera Friedrich Wilhelms IV. Wenige Wochen nach dem Regierungsantritt ſchrieb Bunſen, den 1. Auguſt 1840, im unmittelbaren Auftrage des Königs an Schelling: der König bitte ihn, ſeiner Reſidenz und Univerſität angehören zu wollen; er ſolle kommen nicht wie ein gewöhnlicher Profeſſor, ſondern als der von Gott erwählte und zum Lehrer

*) Chriſtian Karl Joſias Frh. v. Bunſen. Aus ſeinen Briefen und nach eigener Erinnerung geſchildert von ſeiner Wittwe. (1869), Bd. II. S. 2 u. 4. S. 135 Anmerkung.

**) Aus Schellings Leben. III. S. 159.

der Zeit berufene Philoſoph, deſſen Weisheit, Erfahrung, Charakterſtärke der König zu ſeiner eigenen Stärkung in ſeiner Nähe wünſche. „Die Stellung", ſo endete das ſchmeichelhafte Schreiben, „iſt einzig, wie die Perſönlichkeit, welche der König als Organ der Nation einladet, ſie einzunehmen." Die Berufung Schellings war die Kriegserklärung von oben gegen die hegelſche Philoſophie. Es war in dem Schreiben ſelbſt unumwunden geſagt, gegen welchen Feind man die geiſtige Macht Schellings ins Feld führen wolle. Er ſolle dem Elende abhelfen, welches „der Uebermuth und Fanatismus der Schule des leeren Begriffs" angerichtet. Das waren Bunſens Worte. Es gelte „der Drachenſaat des hegelſchen Pantheismus", ſo hatte der König ſelbſt ſich unlängſt gegen Bunſen brieflich ausgedrückt*).

Die Anſichten der Menſchen ſind wandelbar, beſonders wenn man vorgefaßte Meinungen über Dinge hat, die man nicht kennt. Solche Meinungen abzulegen, iſt rühmlich. Vier Jahre ſpäter ſchrieb Bunſen an einen ſeiner engliſchen Freunde: „was Hegel angeht, ſo geſtehe ich, daß ich jedes Jahr höher von ſeiner Fähigkeit denke, die Wirklichkeit zu umfaſſen, obgleich die Methode mir unſchmackhaft bleibt. Vorher hieß es „die Schule des leeren Begriffs**)."

Der Brief mit dem Rufe des Königs kam aus der Schweiz (wo Bunſen ſeit einem Jahr preußiſcher Geſandter war) und wurde in einer „vertraulichen Beilage" von der Bitte begleitet, Schelling möge zu einer mündlichen Beſprechung nach der Schweiz kommen. In derſelben Zeit wurde auch Stahl erwartet, deſſen Arbeit über „Kirchenrecht der Proteſtanten" den König ſehr intereſſirt hatte, und deſſen Berufung nach Berlin auf Bunſens verhängnißvolle

*) Chr. K. J. v. Bunſen u. ſ. f. Bd. II. S. 133 flgd.

**) Ebendaſ. II. S. 279.

Empfehlung ebenfalls im Werke war. Er rief den ſchlimmſten ſeiner ſpäteren Gegner; eine jener ſanguiniſchen Wallungen, die den Eifer des außerordentlich bewegten und lebhaften Mannes bisweilen zu ungeſtüm forttrieben und der nöthigen Vorſicht und Menſchenkenntniß beraubten, hatte ihn damals Stahl gegenüber völlig verblendet. Er glaubte ſogar den ächteſten Schüler Schellings in ihm zu ſehen, nach Schellings eigenem Zeugniß, während dieſer ſtets das Gegentheil ſagte und es bei der Gelegenheit, von der wir reden, Bunſen ſelbſt ſchrieb*). Er lehnte die Einladung nach der Schweiz ab. „Mit Stahl möchte ich auch eben nicht zuſammentreffen. Er hat ſich, wie Sie ſelbſt finden werden, einem ganz beſchränkten Orthodoxismus ergeben; demgemäß ſind auch ſeine kirchenrechtlichen Anſichten. Für die Verfaſſung unſerer Kirche ſollen die erſten Einrichtungen nach der Reformation Norm ſein und bleiben, nur im Geiſte Speners gemildert. Er überſieht, daß der Proteſtantismus nothwendig inſofern etwas Fließendes iſt, als er ein ihm Entgegenſtehendes zu überwinden, allmä-

*) „A propos von Stahl"! bemerkt Schelling gegen Weiße, „hätte dieſer, wie er geſollt, bekannt gemacht, was ich ihm bei der Gelegenheit geſchrieben, als er mir einen Theil ſeiner Handſchrift vorlegte, um gewiſſermaßen meine Einwilligung zur Benutzung meiner Ideen zu erhalten, ſo hätte die Meinung, als ob die fortanige Ausſchließung aller Vernunftnothwendigkeit in meinem Sinn wäre, nie entſtehen können." (Br. v. 3. Nov. 1834). In einem ſpäteren Briefe an Dorfmüller heißt es: „Sie würden nicht wie Stahl auftreten wollen, der ſich einbildete, mit ſo ſchwächlichen Mitteln als aus einigen Vorleſungen aufgeſchnappte, nur willkürlich adoptirte Ideen gegen die große Macht der Verfinſterung, die nicht bloß in Berlin, ſondern auf allen preußiſchen Univerſitäten iſt, wirken zu können, und der ſich nebenbei noch für einen Schellingianer halten läßt." (13. Dec. 1840). Aus Schellings Leben. III. S. 99 u. S. 161. Vgl. oben Cap. XIII. S. 257.

lig innerlich und ohne äußere Mittel zugleich mit sich in das Höhere, die zukünftige Kirche, zu verklären hat; der Protestantismus für sich ist so wenig die Kirche, als der Katholicismus für sich. Stahl, den Sie als meinen Schüler ansehen, ist durch meine Vorlesungen nur eben hindurchgegangen und hat, zu eitel, um für sein übrigens unleugbares Talent mehr nöthig zu halten, bloß Allgemeinheiten daraus benutzt; die Philosophie der Offenbarung hat er nie gehört, und er kennt meinen letzten Sinn durchaus nicht*)." Und doch konnte Bunsen glauben und es selbst Gladstone brieflich versichern, Stahl sei der ausgezeichnetste Mann, der aus Schellings Schule hervorgegangen; die Skizze, die er in seiner Rechtsphilosophie von Schellings Lehre gegeben, habe ihm dieser selbst als die einzige bezeichnet, die er für richtig anerkenne**).

Die Antwort, die Schelling in der Hauptsache gab, war zunächst weder Ja noch Nein. Im Hinblick auf seine Jahre, auf seine langjährige, von zwei Königen ausgezeichnete Stellung in Baiern schien er den Ruf ablehnen zu wollen, von dem Bedenken erfüllt, ob er eine so mächtige Umkehr der Denkweise und Ueberzeugung, als seine Vorträge bewirken müßten, so spät im Leben noch persönlich auf sich nehmen könne. Er lehnte nicht ab, sondern zögerte nur, aus Furcht, wie er sagte, dem eigenen Willen zu folgen. Er überließ alles dem Könige, in dem er „den künftigen Trost Deutschlands" erblicke, dem sein Herz, sein Innerstes angehöre. „Die Weisheit des Königs, der ich unbedingt vertraue, wird ermessen, ob bei der Ungewißheit der Dauer eines so weit vorgeschrittenen Lebens, einer zwar noch kräftigen, aber den Einwirkungen eines nördlicheren Himmels, eines bewegteren und

*) Aus Schellings Leben. III. S. 157.

**) Chr. K. J. v. Bunsen. Bd. II. S. 136 Anmerkung.

angeſtrengteren Lebens vielleicht weniger widerſtehenden Geſundheit, es noch der Mühe werth iſt, an mich zu denken, mich ſo ſpät am Abend noch in den Weinberg zu rufen*)."

### 3. Die Ueberſiedlung.

Er ſelbſt ſtellte keine Bedingungen, ſondern erwartete die Anerbietungen des Königs und erbat ſich nur von König Ludwig die Erlaubniß, auf Unterhandlungen einzugehen**). Er wünſchte vorläufig ſo nach Berlin gehen zu dürfen, daß ihm die Rückkehr nach München offen blieb, alſo in einer von Baiern zunächſt beurlaubten Stellung. In einem merkwürdigen und für Schelling ſehr charakteriſtiſchen Schreiben an den Miniſter Abel rechtfertigt er dieſen ſeinen Wunſch. „Was ich in einem bis zwei Jahren nicht wirken kann, würde ich auch in zehn nicht wirken. Denn es kommt in wiſſenſchaftlicher Hinſicht überhaupt nur darauf an, daß ein Ausweg, den viele (ich bin es überzeugt) gern ergreifen würden, um der unnatürlichen Spannung, der immer unhaltbarer werdenden Stellung, in die ſie ſich verrannt, zu entkommen, ihnen *gezeigt* werde. Sie wollen nur nicht glauben, was ſie nicht glauben *können*, und man kann ihnen darin nicht Unrecht geben. Es bedarf keiner, am wenigſten einer fortgeſetzten Polemik, es bedarf nur, daß ihnen als möglich dargethan werde, was ſie für unmöglich halten, und zwar *als möglich im Verein mit ſtrengſter Wiſſenſchaftlichkeit, ohne Schmälerung des freieſten Denkens, ohne irgend etwas aufzugeben, das wahre und ächte* Wiſ-

*) Aus Schellings Leben. III. S. 155 flgd. Vgl. Bunſen Bd. II. S. 135 flgd.

**) Aus Schellings Leben. III. S. 162. (Br. v. 5. Febr. 1841 an ſeinen Bruder.)

ſenſchaftlichkeit ſeit Kant wirklich gewonnen. Ueberlege ich dieſen Stand der Sache, ſo muß ich es allerdings für meinen Beruf anſehen, in Berlin wenigſtens eine Zeit lang zu lehren, indem ich die beruhigende Gewißheit habe, dadurch auch in kurzer Zeit bewirken zu können, daß aus einer allerdings gräßlichen Verwirrung der Uebergang zu erfreuender Klarheit nicht durch einen Rückfall, ſondern durch ein wirkliches Fortſchreiten, nicht durch eine neue Verwirrung und neue Stöße, ſondern einfach und leicht, am Ende ſogar, mit wenigen Ausnahmen, zu allgemeiner Zufriedenheit geſchehe*)."

In einer ſolchen proviſoriſchen Stellung kam Schelling, ein faſt Siebenundſechszigjähriger, im Herbſt 1841 nach Berlin. Die erſten Erfolge ſchienen die Probe zu beſtehen, die er hatte machen wollen. Neue Verhandlungen wurden im Sommer 1842 geführt, um ihn dauernd für Preußen zu gewinnen. Er erhielt den 9. October 1842 in ehrenvollſter Weiſe ſeine Entlaſſung aus dem bairiſchen Staatsdienſt und trat mit dem gleichen Range (eines Geheimen Raths) den er in Baiern gehabt und der ihm den 11. November in Preußen ertheilt wurde, in den neuen Staatsdienſt. Seine Stellung, nur mit dem Cultusminiſterium in Beziehung, war von jeder amtlichen Gebundenheit frei, er hatte als Mitglied der Akademie nicht die Pflicht, aber die Freiheit, Vorleſungen an der Univerſität zu halten. Indeſſen war es der eifrig gehegte Wunſch, der ſeiner Berufung zu Grunde lag, daß er von dieſer Freiheit Gebrauch mache.

Die Berufung ſelbſt erregte natürlich die größte Senſation. Es wurde laut in den Tagesblättern, der Name Schelling machte wieder Lärm, und man ſchrieb heftig für und wider. Auch in dem hegelſchen Lager wurde mobil gemacht und man hörte die

*) Ebendaſ. III. S. 167 flgd.

Waffen klirren. Schellings letztes Wort aus München, an Dorfmüller gerichtet, wiederholte noch einmal sein ceterum censeo über Hegel und dessen Schule. Er hatte gelegentlich von Leuten gesprochen, die sein Brod äßen. „Ich begreife nicht, was Ihnen in den Worten unverständlich sein konnte. Zunächst ist natürlich Hegel gemeint, der in allen diesen Leuten eigentlich spricht. Nun können Sie vielleicht nicht so bestimmt wie ich, der ihn von Jugend auf gekannt, wissen, was dieser für sich und ohne mich fähig gewesen wäre, obwohl seine Logik hinlänglich zeigen kann, wohin er, sich selbst überlassen, gerathen wäre. Ich kann also wohl von ihm und seinen Nachfolgern sagen, daß sie mein Brod essen. Ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer, wie sie sind. Dieß ist nicht hochmüthige Einbildung, wovon ich weit entfernt bin, es ist Wahrheit*)."

*) Ebendas. III. S. 165 flgd. (Br. v. 10. Sept. 1841).

# Achtzehntes Capitel.

## Wirkſamkeit in Berlin. Antrittsrede. Vorwort zu Steffens.

### I.

### Schellings Wirkſamkeit.

#### 1. Gegner. Erwartungsvolle Stimmung.

Als Schelling das erſtemal nach München ging, kam er mitten in das Lager ſeiner damals eifrigſten Gegner. Aehnlich ſchien es ſich jetzt mit Berlin zu verhalten. Nicht bloß von der hegelſchen Schule drohten ihm Angriffe, auch auf Seite der Orthodoxen ſahen einige ſcheel dazu, daß ein Philoſoph dem Glauben der Zeit aufhelfen ſollte. Man mochte dem Manne nicht recht trauen, von deſſen gegenwärtiger Lehre man nichts Sicheres wußte; ſicher war nur, daß unter den nachkantiſchen Philoſophen er zuerſt ſich wieder Spinoza genähert, den Pantheismus erneuert und die Bahn gebrochen habe, auf welcher die hegelſche Lehre entſtanden und in die glaubensfeindliche Richtung gerathen ſei, mit welcher die Gegenwart zu thun habe. Indeſſen waren ſolcher Gegner nur wenige. „Der bei weitem größere Theil", ſo berichtet Schelling ſelbſt in ſeinem erſten Briefe aus Berlin, „hält feſt zu mir, namentlich kann ich auf Neander wie er auf mich zählen, ohngeach-

tet ich kein Hehl habe, daß es mir mit der Philoſophie Ernſt iſt im wiſſenſchaftlichſten Sinne*)."

Auch die Feindſchaft der Hegelianer hatte er ſich weit ärger vorgeſtellt und weit ſchwärzer gefärbt, als ſie war. Hörte man Schelling, ſo hätte man meinen ſollen, daß jeder Hegelianer Gift und Dolch gegen ihn führe auf die geheime Verordnung des Meiſters ſelbſt. Laute Zeugniſſe ſprachen dagegen. Hatte doch des Meiſters Lieblingsſchüler Gans in dem Vorwort zu ſeiner Ausgabe der hegelſchen Rechtsphiloſophie mit Bewunderung von Schelling geredet, während dieſer die Viſion „hegelſcher Seiden" hatte. „Wir alle", ſagte Gans, „haben niemals anders als mit der tiefſten Ehrfurcht den Namen Schellings ausgeſprochen. Er iſt uns einer, der neben Plato und Ariſtoteles, neben Carteſius und Spinoza, neben Leibniz, Kant und Fichte ſeinen Platz einnimmt. Er iſt uns der jugendliche Entdecker des Standpunkts der neuern Philoſophie, der Columbus, der die Inſeln und Küſten einer Welt auffand, deren Feſtland anderen zu erobern überlaſſen blieb." „Es iſt wohl nun natürlich und auch menſchlich zu erklären, daß der ſeit nunmehr fünfundzwanzig Jahren Zurückgetretene über den Fortſchritt, der auch ihn als einen weſentlich Ueberſchrittenen bezeichnet, unmuthig wird und ſich dagegen, wie gegen eine logiſche Feſſel, die Freiheit und Leben ertödte, ſperrt. Aber weniger zu erklären iſt es, wenn verlautet, daß der große Urheber der Identitätsphiloſophie von dem, was ihn auszeichnete, von ſeinem Princip abgewichen ſei und in dem wiſſenſchaftlich undurchdrungenen Glauben wie in der Geſchichte ein Aſyl geſucht habe." „Syſteme können nur durch Syſteme widerlegt werden, und ſo lange ihr uns kein wiſſenſchaftliches zu bereiten

*) Aus Schellings Leben. III. S. 173 (Br. v. 9. Nov. 1841 an Dorfmüller).

denkt, müſſen wir bei dem bleiben, welches wir haben*)." Der Leſer wolle dieſe Worte beachten. Gans lebte nicht mehr, als Schelling in Berlin auftrat. Auch über die anderen hatte er nicht zu klagen: „die Hegelianer betreffend", heißt es in dem ſchon erwähnten Briefe, „ſo werden die meiſten bei mir hören, nachdem ſie mir öffentlich und privatim jede Ehrerbietung verſichert und bezeugt**)."

Die Spannung, mit der man dem Beginn ſeiner Vorleſungen entgegenſah, war unglaublich. Das größte Auditorium der Univerſität war zu klein für den allzugroßen Zudrang; die Studenten hatten erklärt, wenn nicht durch die Thüre, würden ſie durch die Fenſter hereinkommen. Unter den eingeſchriebenen Zuhörern waren die Namen Savigny, Lichtenſtein, Steffens u. a. In der That war es rührend, daß Steffens, der einſt vor dreiundvierzig Jahren die erſte Vorleſung des jugendlichen Schelling in Jena gehört hatte, jetzt ein Greis zu den Füßen des greiſen Mannes ſaß***).

## 2. Die Antrittsrede.

Den 15. November 1841 eröffnete Schelling ſeine Vorleſungen zu Berlin. Er ſprach mit der ganzen Energie ſeines Selbſtgefühls, mit dem ganzen Bewußtſein der Würde ſeines Namens und Berufs, mit einer zu ſicheren Vorempfindung, daß er ſiegen werde, in ſeinen polemiſchen Affecten durch die Bedeutung des Augenblicks, die ihn durchdrang, gemildert und ruhiger geſtimmt. Die Rede war claſſiſch ſtiliſirt, getragen von Kraft-

*) G. W. Fr. Hegels Werke. Bd. VIII. Vorr. S. XII—XIV. (Die Vorr. iſt aus dem Jahr 1833).

**) Aus Schellings Leben. III. S. 173.

***) Ebendaſelbſt. III. S. 173.

gefühl, und ließ nur die Hoheit des Alters hervortreten, nirgends die Schwäche.

Man möge ihm Zeit und Raum gönnen, um zu rechtfertigen, warum er hier sei; er könne das Dic cur hic nur beantworten durch die ganze Reihe seiner Vorträge. Er sei gekommen, der Philosophie einen größeren Dienst zu leisten als je zuvor, dieß sei seine Ueberzeugung, nicht die Meinung aller. Vor vierzig Jahren sei es ihm gelungen, in der Geschichte der Philosophie ein neues Blatt aufzuschlagen, die Seite sei voll, das Blatt müsse umgewendet werden, er selbst müsse es thun, da ein anderer, dem er es sonst gern überließe, nicht da wäre. Der Berufene allein vermöge es. Sei er dieser berufene Lehrer der Zeit, so wäre es nicht sein Verdienst, sondern das Werk höherer Macht. Er dränge sich nicht hervor auf den öffentlichen Schauplatz und habe bewiesen, daß er ihn entbehren könne, lange Jahre habe er in stiller Zurückgezogenheit gelebt, jedes Urtheil schweigend über sich ergehen lassen, dieses Schweigen nie gebrochen, selbst nicht, als man vor seinen Augen den geschichtlichen Hergang der neuern Philosophie verfälscht habe. Daß es in der Philosophie mit ihm aus sei, habe er ruhig die Leute sagen lassen, während er sich im Besitze gewußt einer sehnlichst gewünschten, dringend verlangten, wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie. So habe er gezeigt, daß er fähig sei jeder Selbstverleugnung, frei von voreiliger Einbildung, von der Liebe zu flüchtigem Ruhm. Die Zeit sei da, wo er das Schweigen aufgeben, das entscheidende Wort sprechen müsse. Denen, die ihn für fertig und abgemacht gehalten, müsse er lästig fallen, sie hätten mit ihm von vorn anzufangen, nachdem sie ihn schon construirt und untergebracht. Es sei etwas in ihm, von dem sie nichts gewußt.

Dieſes neue, nothwendige, durch die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie geforderte Werk zu vollbringen, ſei er gleichſam aufgeſpart. Es müſſe hier vollbracht werden, „in dieſer Metropole der deutſchen Philoſophie", hier allein ſei die entſcheidende Wirkung möglich, hier jedenfalls müßten ſich die Geſchicke der deutſchen Philoſophie erfüllen. Die Philoſophie ſei der Schutzgeiſt ſeines Lebens geweſen, er dürfe ihr jetzt nicht fehlen, wo es ſich um ihre höchſte Entſcheidung handle, er würde ſonſt ſeinen eigenſten und höchſten Lebensberuf verfehlen. Dieß ſei der Hauptbeweggrund, der ihn hergeführt. Es gebe noch andere Anziehungskräfte für ihn von großer, ja unwiderſtehlicher Gewalt: dieſer König, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebe, als die Eigenſchaften ſeines Geiſtes und Herzens, dieſes Volk, deſſen ſittlicher und politiſcher Kraft jeder ächte Deutſche huldige, dieſe Stadt, die wie ein großes mächtiges Waſſer ſchwer zu bewegen ſei, ſelbſt gewaltigen Erſcheinungen, wie einſt der kantiſchen Philoſophie, gegenüber ſich retardirend verhalte, das einmal für tüchtig Erkannte mächtig ergreife und fördere, dieſe Männer der Wiſſenſchaft, unter denen er Gönner und Freunde zähle, endlich dieſe Jugend, die dem Rufe der Wiſſenſchaft ſo gern folge und auf der gewieſenen Bahn ſelbſt dem Lehrer voraneile. „Ich trete mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es ſei viel oder wenig, für die Philoſophie gethan, ich hier das Bedeutendſte für ſie thun werde, wenn es mir gelingt, ſie aus der unleugbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich eben befindet, wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung."

Die Schwierigkeiten ſeien groß. Mit aller Macht reagire gegenwärtig das Leben ſelbſt gegen die Philoſophie, dieſe ſtehe dem Leben nicht mehr fern, ſondern ſei vorgedrungen in den Kern

für die es beſtimmt war. Was er daher den Gegnern zu hören geben wollte, wurde bei ſolchen Gelegenheiten geſprochen und ſollte einſchlagen in die Kämpfe der Zeit. In der Philoſophie waren es die Hegelianer, in der Theologie und Kirche die Rationaliſten und Lichtfreunde, die damals blühten, auch wohl die Männer der ſtarren Orthodoxie, denen er gelegentlich etwas von der Art, die man ſpäter „Neujahrswünſche" genannt hat, zukommen ließ.

Als ihm nach dem Schluſſe des erſten Semeſters, den 18. März 1842, ſeine Zuhörer einen ſolennen Fackelzug brachten, erwiederte er dieſe Huldigung mit einer Gegenrede, die aus dem Bewußtſein ſeiner philoſophiſchen Großmacht hervorging und einen böſen Blick auf die Gegner warf, die ſie ihm ſtreitig machten. Er verdiene den Dank der Studenten, denn er habe ihnen etwas mitgetheilt, das länger daure, als das ſchnell vorübergehende Verhältniß zwiſchen Lehrer und Schüler, eine Philoſophie, welche die friſche Luft des Lebens und das volle Licht des Tages vertragen könne; er habe ſie die höchſten Dinge in ihrer ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit erkennen laſſen, er habe ihnen ſtatt des Brodes, das ſie verlangten, nicht einen Stein gegeben und dabei verſichert: das ſei Brod! Er verabſcheue jeden Unterricht, der zur Lüge abrichte, jeden Verſuch, durch abſichtliche Entſtellung die Gemüther der Jugend moraliſch und geiſtig zu verkrümmen*).

Als er nach ſeinem Eintritt in den preußiſchen Staatsdienſt ſeine Vorleſungen im Winter 1842/43 begann, erklärte er den Studirenden, nicht bloß ihr Lehrer, ſondern ihr Freund und Rath-

*) Preußiſche Staatszeitung 1842 (v. 19. März). Den 22. März wurde ihm von ſeinen Schülern eine Dankadreſſe überreicht, die auch von Neander und Tweſten unterzeichnet war. Man begrüßte darin „die neue Aera der Philoſophie."

geber ſein zu wollen. Auch das größte Talent werde erſt durch den Charakter geadelt. Die Charakterbildung der Jugend geſchehe in der Wechſelerregung und Wechſelbegeiſterung für die Wiſſenſchaft, ſo werde ſie ſelbſtändig und erringe ſich jene wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit, ohne welche Denk- und Lehrfreiheit Worte ſeien ohne Inhalt; ſie möge ſich nicht für fremde Zwecke brauchen, nicht benutzen laſſen zu Manifeſtationen für eine nichtige und falſche Lehrfreiheit, die nicht aus Wahrheitsliebe, ſondern aus perſönlichen Intereſſen gefordert werde, wie bei denen, die von einer Kirche angeſtellt ſein und zugleich die Freiheit haben wollen, die Lehre derſelben durch ihre Vorträge zu untergraben *).

## II.

### Vorwort zu Steffens' Nachlaß.

Hatte ſich Schelling bei der erſten Gelegenheit gegen die falſchen Philoſophen der Zeit, bei einer zweiten gegen die lichtfreundlichen Prediger gewendet, ſo ließ er ſich bei einer dritten etwas weiter aus über die religiöſen Zeitfragen und theologiſchen Wirren. Die Veranlaſſung gab der Tod ſeines Freundes Steffens, deſſen Andenken er durch einen öffentlichen Vortrag ehrte, womit er den 24. April 1845 ſeine Vorleſungen eröffnete. Ein Jahr ſpäter ließ er dieſe Rede mit einigen Erweiterungen als Vorwort zu Steffens' nachgelaſſenen Schriften erſcheinen **).

Mit dieſem Nachlaß hat das Vorwort nichts zu thun, und es hängt auch mit Steffens' Perſon nur ſehr loſe zuſammen. Von einer Entwicklungsgeſchichte, einem Charakterbilde, einer

*) Leipzg. Allg. Ztg. 1842 v. 1. December. Augsb. Allg. Ztg. 1842. Nr. 346. (Die Vorleſung, von der im Winterkatalog 1842/43 nichts ſteht, iſt alſo nachträglich gehalten worden).

**) Nachgelaſſene Schriften von H. Steffens. Mit einem Vorwort von Schelling. (Berlin 1846). S. W. Abth. I. Bd. X. S. 391—418.

Analyse der Werke desselben ist nicht die Rede, nicht einmal, was man hier am ehesten erwarten würde, von seiner religiösen Parteistellung im Kampfe des Lutherthums mit der Union *). Steffens sei als Naturforscher Naturphilosoph geworden in einer Zeit, wo die beiden Richtungen noch zusammenhielten und noch nicht die Meinung war, das Geschäft der Naturforschung werde um so besser betrieben, je ferner sie sich von aller Philosophie halte; die Welt habe dann zu ihrer Verwunderung aus dem geologischen Schriftsteller einen theologischen hervorgehen sehen, heute würde diese Umwandlung weniger auffallen, denn die ganze Zeit sei inzwischen theologisch geworden. Mit wenigen Worten wird der Grundzug hervorgehoben, in welchem die Naturphilosophie fortwirke; sie habe dem „unnatürlichen Supernaturalismus" und damit dem „schwachen Theismus" ein Ende für immer gemacht und durch Zufall den Ausgang in einen „plumpen Pantheismus" genommen, worunter das System „des später Gekommenen" gemeint ist, wie sich zwölf Jahre früher die Vorrede zu Cousin ausdrückte.

Die theologisch gewordene Zeit in ihren Parteistellungen bildet das Thema der Vorrede zu Steffens. Wir erhalten eine Selbstcharakteristik Schellings, von der Seite genommen, die dem biographischen Interesse an seiner berliner Stellung am nächsten liegt. Man muß sich die Zeit, die den politischen Ausbrüchen des Jahres 1848 unmittelbar vorherging, vergegenwärtigen und wie damals die öffentlichen Kämpfe und Gegensätze sich fast alle auf dem kirchlichen Gebiete zusammendrängten. In einer solchen Zeit, sagt unser Vorwort, dürfe niemand gleichgültig bleiben, am wenigsten die Philosophie, der man jede freie Bewegung einräu-

*) Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist. Eine Confession von H. Steffens. Breslau 1831.

Seit dem Frühjahr 1846 geriethen seine Vorträge in dauernden Stillstand, nicht aus Mangel an Theilnahme, denn obwohl die Zahl der Zuhörer sich beträchtlich gemindert hatte (sie soll im zweiten Semester auf den zehnten Theil des ersten herabgesunken sein), so kamen doch fast jedes Semester Deputationen, welche um Wiederaufnahme der Vorlesungen baten. Schelling versprach es auch für das Jahr 1850, aber erfüllte die Zusage nicht. Wir werden später auf die Veranlassung kommen, die er für den einzigen Beweggrund erklärt hat, aus dem er seine Lehrthätigkeit einstellte*).

Schelling war damals die von der preußischen Regierung anerkannte und gleichsam mit ihr verbündete Großmacht der Philosophie, der König schätzte ihn hoch, der damalige Cultusminister Eichhorn war sein Verehrer und Freund, die Familien beider verbanden sich durch eine Heirath. Jedes öffentliche Wort, das Schelling gelegentlich sprach, wurde weiter getragen und durchlief die Zeitungen. Was er bei Gelegenheit einer Ovation oder beim Beginn und Schluß eines Semesters gesagt hatte, erregte die Aufmerksamkeit und Kritik der öffentlichen Meinung. Er kannte die Tragweite seiner Worte und wußte, daß jedes an die Adresse kam,

---

Demnach scheint, daß er innerhalb eines Semesters die Mythologie nur einmal ganz vorgetragen hat. Im Sommer 1844 las er über den ersten Theil der Offenbarungsphilosophie. Für die beiden Wintersemester 1842/43 und 43/44 fehlt in den Katalogen Name nnd Ankündigung. Nach 1846 findet sich Schellings Name nur einmal noch, in dem Winterkatalog von 1847/48, für welches Semester er „die neuere Philosophie seit Carteſius in ihrem Zusammenhange und Fortschritt" angekündigt hatte, ohne sie dann zu halten.

*) Aus Schellings Leben. III. S. 242 (Br. v. 29. Decbr. 1852 an Beckers). Vgl. S. 221 flgd. Anmerkung (Br. v. 3. Januar 1850).

für die es bestimmt war. Was er daher den Gegnern zu hören geben wollte, wurde bei solchen Gelegenheiten gesprochen und sollte einschlagen in die Kämpfe der Zeit. In der Philosophie waren es die Hegelianer, in der Theologie und Kirche die Rationalisten und Lichtfreunde, die damals blühten, auch wohl die Männer der starren Orthodoxie, denen er gelegentlich etwas von der Art, die man später „Neujahrswünsche" genannt hat, zukommen ließ.

Als ihm nach dem Schlusse des ersten Semesters, den 18. März 1842, seine Zuhörer einen solennen Fackelzug brachten, erwiederte er diese Huldigung mit einer Gegenrede, die aus dem Bewußtsein seiner philosophischen Großmacht hervorging und einen bösen Blick auf die Gegner warf, die sie ihm streitig machten. Er verdiene den Dank der Studenten, denn er habe ihnen etwas mitgetheilt, das länger daure, als das schnell vorübergehende Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler, eine Philosophie, welche die frische Luft des Lebens und das volle Licht des Tages vertragen könne; er habe sie *die höchsten Dinge in ihrer ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit erkennen lassen*, er habe ihnen statt des Brodes, das sie verlangten, nicht einen Stein gegeben und dabei versichert: das sei Brod! Er verabscheue jeden Unterricht, der zur Lüge abrichte, jeden Versuch, durch absichtliche Entstellung die Gemüther der Jugend moralisch und geistig zu verkrümmen*).

Als er nach seinem Eintritt in den preußischen Staatsdienst seine Vorlesungen im Winter 1842/43 begann, erklärte er den Studirenden, nicht bloß ihr Lehrer, sondern ihr Freund und Rath-

*) Preußische Staatszeitung 1842 (v. 19. März). Den 22. März wurde ihm von seinen Schülern eine Dankadresse überreicht, die auch von Neander und Twesten unterzeichnet war. Man begrüßte darin „die neue Aera der Philosophie."

geber ſein zu wollen. Auch das größte Talent werde erſt durch den Charakter geadelt. Die Charakterbildung der Jugend geſchehe in der Wechſelerregung und Wechſelbegeiſterung für die Wiſſenſchaft, ſo werde ſie ſelbſtändig und erringe ſich jene wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit, ohne welche Denk- und Lehrfreiheit Worte ſeien ohne Inhalt; ſie möge ſich nicht für fremde Zwecke brauchen, nicht benutzen laſſen zu Manifeſtationen für eine nichtige und falſche Lehrfreiheit, die nicht aus Wahrheitsliebe, ſondern aus perſönlichen Intereſſen gefordert werde, wie bei denen, die von einer Kirche angeſtellt ſein und zugleich die Freiheit haben wollen, die Lehre derſelben durch ihre Vorträge zu untergraben *).

## II.

### Vorwort zu Steffens' Nachlaß.

Hatte ſich Schelling bei der erſten Gelegenheit gegen die falſchen Philoſophen der Zeit, bei einer zweiten gegen die lichtfreundlichen Prediger gewendet, ſo ließ er ſich bei einer dritten etwas weiter aus über die religiöſen Zeitfragen und theologiſchen Wirren. Die Veranlaſſung gab der Tod ſeines Freundes Steffens, deſſen Andenken er durch einen öffentlichen Vortrag ehrte, womit er den 24. April 1845 ſeine Vorleſungen eröffnete. Ein Jahr ſpäter ließ er dieſe Rede mit einigen Erweiterungen als Vorwort zu Steffens' nachgelaſſenen Schriften erſcheinen **).

Mit dieſem Nachlaß hat das Vorwort nichts zu thun, und es hängt auch mit Steffens' Perſon nur ſehr loſe zuſammen. Von einer Entwicklungsgeſchichte, einem Charakterbilde, einer

*) Leipzg. Allg. Ztg. 1842 v. 1. December. Augsb. Allg. Ztg. 1842. Nr. 346. (Die Vorleſung, von der im Winterkatalog 1842/43 nichts ſteht, iſt alſo nachträglich gehalten worden).

**) Nachgelaſſene Schriften von H. Steffens. Mit einem Vorwort von Schelling. (Berlin 1846). S. W. Abth. I. Bd. X. S. 391—418.

Analyſe der Werke deſſelben iſt nicht die Rede, nicht einmal, was man hier am eheſten erwarten würde, von ſeiner religiöſen Parteiſtellung im Kampfe des Lutherthums mit der Union *). Steffens ſei als Naturforſcher Naturphiloſoph geworden in einer Zeit, wo die beiden Richtungen noch zuſammenhielten und noch nicht die Meinung war, das Geſchäft der Naturforſchung werde um ſo beſſer betrieben, je ferner ſie ſich von aller Philoſophie halte; die Welt habe dann zu ihrer Verwunderung aus dem geologiſchen Schriftſteller einen theologiſchen hervorgehen ſehen, heute würde dieſe Umwandlung weniger auffallen, denn die ganze Zeit ſei inzwiſchen theologiſch geworden. Mit wenigen Worten wird der Grundzug hervorgehoben, in welchem die Naturphiloſophie fortwirke; ſie habe dem „unnatürlichen Supernaturalismus" und damit dem „ſchwachen Theismus" ein Ende für immer gemacht und durch Zufall den Ausgang in einen „plumpen Pantheismus" genommen, worunter das Syſtem „des ſpäter Gekommenen" gemeint iſt, wie ſich zwölf Jahre früher die Vorrede zu Couſin ausdrückte.

Die theologiſch gewordene Zeit in ihren Parteiſtellungen bildet das Thema der Vorrede zu Steffens. Wir erhalten eine Selbſtcharakteriſtik Schellings, von der Seite genommen, die dem biographiſchen Intereſſe an ſeiner berliner Stellung am nächſten liegt. Man muß ſich die Zeit, die den politiſchen Ausbrüchen des Jahres 1848 unmittelbar vorherging, vergegenwärtigen und wie damals die öffentlichen Kämpfe und Gegenſätze ſich faſt alle auf dem kirchlichen Gebiete zuſammendrängten. In einer ſolchen Zeit, ſagt unſer Vorwort, dürfe niemand gleichgültig bleiben, am wenigſten die Philoſophie, der man jede freie Bewegung einräu-

*) Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum iſt. Eine Confeſſion von H. Steffens. Breslau 1831.

men wolle, nur nicht die Berührung mit der positiven Religion, sobald sie diese vor sich sehe, solle sie zurücktreten und umkehren. Wie man aber der Philosophie auch nur ein Ziel verbiete, müsse man ihr alle vorschreiben und sie damit auf das Schmählichste beschränken. Als Philosophie müsse sie ganz frei, nur auf sich gestellt sein, schon in ihrem Anfange mit jeder Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen haben, selbst den Namen einer christlichen Philosophie müsse sie ablehnen. Die Reformation habe das Christenthum frei gemacht, jetzt solle es frei erkannt, frei angenommen werden und an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes, darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten. Keine äußere Macht dürfe diese Freiheit hindern, selbst der öffentliche Abfall vom Christenthum solle überall ohne Gefahr geschehen können. Es brauche keine äußere Hülfe und dürfe keine annehmen. „Und welche könnte es annehmen, nachdem es, in der Reformation sich erhebend, den Schutz und Schirm der größten und dauerndsten Macht, die die Erde je gesehen, zurückgestoßen hat*)?"

Die geforderte Freiheit habe nothwendige Voraussetzungen verneinender Art. Auf dem Wege von der Reformation bis zum völlig freien Wiederaufbau des positiven Christenthums werde in einem unvermeidlichen Fortgange das Gebäude des alten Autoritätsglaubens Stück für Stück abgetragen; der Offenbarungsglaube werde in der protestantischen Dogmatik immer dünner, immer fadenscheiniger. Dieß habe schon d'Alembert sehr richtig erkannt und an dem Beispiele der Glaubenslehre eines genfer Theologen ergötzlich geschildert: in der ersten Auflage sei „von

*) Schellings S. W. Abth. I. Bd. X. S. 394—98. S. 400.

der Nothwendigkeit einer Offenbarung" gehandelt worden, in der zweiten nur noch von deren „Nützlichkeit", das drittemal, sagte d'Alembert, werde es heißen „die Bequemlichkeit einer Offenbarung", und in der vierten Auflage, so fügt Schelling hinzu, wird man „von der Unschädlichkeit der Offenbarung" reden. So gehe es fort bis zum äußersten Deismus. Am Ende gelten die Glaubensthatsachen nur noch für Einkleidungen und Allegorien sogenannter sittlicher Wahrheiten; das positive Christenthum werde für ein paar armselige moralische Lehrsätze hingegeben, wie jener König, von dem Sancho Pansa erzählt, sein Reich für eine Gänseheerde verkaufte oder der „Neologe", über den Goethe sich lustig macht, ererbte Rittergüter besitzt, aber lieber ein Bauerngütchen möchte. Die Art, wie die Rationalisten mit dem positiven Glauben umgehen! Unfähig, ihn in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, verflüchtigen sie ihn und lassen an seine Stelle moralische Gemeinplätze treten. Es ist keine Religion mehr, sondern ein willkürliches philosophisches Machwerk. Mit der Natur der Religion hören auch deren Wirkungen auf; je philosophischer die Religionsideen werden, je entkleideter vom Positiven, um so unwirksamer zeige sich ihr Einfluß auf die Volksbildung: diese schätzbare Bemerkung habe im Hinblick auf die socinianische Gemeinde in Polen Spittler gemacht, ein Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen *).

Gegen diese Glaubensverflüchtigung suche man umsonst Hülfe bei den Glaubensbekenntnissen. Sie können nicht helfen, weil sie den Glauben nicht aus seinem eigensten Ursprunge begründen, sondern nur aus der Schrift beglaubigen, nicht auf die Wahrheit, sondern bloß auf die Richtigkeit desselben gehen, d. h.

*) Ebendas. S. 399—402.

auf ſeine Uebereinſtimmung mit der Richtſchnur der Bibel; ſie gründen ſich ſelbſt bloß auf Schrifterklärung und ſind damit unterthan der Schriftauslegung, der philologiſch-exegetiſchen Forſchung. Nicht um die Beurkundung des Glaubens handle es ſich, ſondern um die Glaubensſache ſelbſt. Findet man dieſe undenkbar und unmöglich, ſo wird die Schwierigkeit nicht dadurch gehoben, daß es ſo in der Schrift ſteht, daß man exegetiſch beweiſt, es ſtehe wirklich ſo darin; kein Bekenntniß vermag dieſen Zweifel zu löſen und den Glauben zu erzwingen. Die Zeit der Bekenntniſſe ſei vorüber, die Sache ſelbſt ſtehe in Frage*).

Nun berufe man ſich auf den göttlichen Urſprung der Schrift, und es gebe zwei verſchiedene Arten, ihn geltend zu machen. Die Einen, welche in den theologiſchen Schulen das meiſte Anſehen haben, ſetzen die Inſpiration der Schrift voraus als eine von außen gegebene Thatſache, womit alle Bedenken der Vernunft einfach ausgeſchloſſen und niedergeſchlagen ſeien. Dieſer Standpunkt, damals in Hengſtenberg und ſeinen Anhängern verkörpert, wird von Schelling gänzlich zurückgewieſen: es werde damit eine völlige Barbarei eingeführt, ein blinder Autoritätsglaube, blinder als der katholiſche, eine Theologie, unwiſſenſchaftlicher als die ſcholaſtiſche, die doch für die formelle Denkbarkeit der Dogmen Sorge getragen, während die orthodox ſein wollende Theologie von heute auch dieſe beſeitige als unnöthig und überflüſſig für den blinden Buchſtabenglauben*). Die Andern berufen ſich für die Göttlichkeit der Schrift wenigſtens auf etwas, woran man glauben könne, nämlich auf die eigene innere Erfahrung, das testimonium spiritus sancti: das ſei die fromme Art, die als ſolche bloß individuell und perſönlich, darum unvermögend ſei, Gemeinbewußtſein zu werden, ſich kirchlich und theo-

*) Ebendaſ. S. 402—405.

logiſch zu entfalten, denn die Theologie ſei das wiſſenſchaftliche Bewußtſein der Kirche*).

Darum ſei zur Löſung der gegenwärtigen Glaubensfrage eine neue Theologie erforderlich, nicht pectoral, wie die fromme, nicht blind, wie die orthodoxe, nicht flach, wie die rationaliſtiſche, nicht bloß formal, wie einſt die ſcholaſtiſche war, ſondern eine reale aus den Tiefen wirklicher Wiſſenſchaft geſchöpfte Theologie. Man müſſe der Vernunft den poſitiven Inhalt des Glaubens begreiflich machen, d. h. „die reale Denkbarkeit" deſſelben darthun. Alle Vernunfteinſicht gehe überhaupt nur auf die Möglichkeit der Dinge, nicht auf deren Exiſtenz, dieſe könne überall nur geglaubt werden, in der Natur ſo gut als in der Religion. Ohne die Einſicht in die Möglichkeit ſeines Objects ſei der Glaube blind, durch dieſe Einſicht werde er erleuchtet. Das poſitive Chriſtenthum erleuchten, heiße klar machen, „daß es zu ſeiner Vorausſetzung keine anderen Verhältniſſe habe, als durch welche die Welt beſteht, daß der Grund des Chriſtenthums gelegt ſei, ehe der Grund der Welt gelegt war." Wem dieſer tiefſte Urſprung des Chriſtenthums verborgen bleibe, der könne auch ſeinen geſchichtlichen Urſprung nicht verſtehen, denn das Chriſtenthum ſei älter als ſeine Bücher. Eine Unterſuchung, deren äußerſte Objecte nur die chriſtlichen Urkunden ſeien, reiche nicht heran bis an den Kern der Sache, ſo wenig als der Thurm von Babel an den Himmel, und könne daher jenen Kern auch nicht zerſtören. Daher die Kritik, die ſich mit den Verfaſſern und Abfaſſungszeiten der bibliſchen Schriften zu thun mache, zwar anerkennenswerth ſei in gelehrter Hinſicht, aber nichts in der ſachlichen Frage entſcheide und ſchließlich zu keinem andern Reſultat führe, als was ſich für jeden, dem die objective Wahrheit des Chriſten-

*) Ebendaſ. S. 405.

thums nicht einleuchte, auch ohne Kritik von ſelbſt verſteht: daß nämlich eine ſolche Lehre dann nur ein Gewebe ſucceſſiver menſchlicher Erfindungen ſein könne*).

Die Löſung der Glaubensfrage, ſachlich verſtanden, iſt die erſte Forderung, die Art der Löſung könne nur wiſſenſchaftlich, das Mittel dazu nur philoſophiſch ſein. Ohne die Erleuchtung des poſitiven chriſtlichen Glaubens durch Vernunfteinſicht, ſei dieſer Glaube verloren. Bekenntniſſe retten ihn nicht, auch nicht eine Veränderung in der äußeren Form der Kirche. Die Glaubensüberzeugung, das gemeinſame Bewußtſein der Glaubenswahrheit ſei das innerſte Selbſt der Kirche. Ohne dieſes ſei die Kirche ein Körper ohne Seele, ein todter Körper. Daher möge man ſich nicht der Täuſchung hingeben, als ob man die erſte aller religiöſen Zeitfragen umgehen und vertagen könne, als ob der Kirche zu helfen ſei durch eine Verfaſſung, als ob der Glaube kommen werde, wenn die Verfaſſung da ſei. Dieſe ſoll und wird aus dem religiöſen Leben, aus dem Glauben hervorgehen, nicht umgekehrt. Weder Glaube noch Verfaſſung laſſen ſich erkünſteln oder erzwingen. Wollte der Staat eine ſogenannte Rechtgläubigkeit vorſchreiben oder begünſtigen, „ſo wäre unter den gegenwärtigen Verhältniſſen nicht eine ächte und lautere, ſondern nur eine gemachte, verſchrobene und verfälſchte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinſten Rationalismus, wenn er übrigens nur ehrlich ſei, weit vorziehen müßte**).“ Und auf der andern Seite würde man durch äußere Einrichtungen vielleicht etwas mehr Gleichförmigkeit und Stabilität erreichen, die Kirchenverwaltung etwas erleichtern können, aber die Sache nicht fördern, im Gegentheil je feſter und ausgeprägter die Form von außen, um ſo

*) Ebendaſ. S. 406—409 (Anmerkung).

**) Ebendaſ. S. 412 (Anmerkung).

gehemmter die Entwicklung von innen, eine vollkommen befeſtigte äußere Exiſtenz wäre nicht ohne Rückfall zu erlangen, wie die Kirche in England beweiſe, dieſe „Baſtarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus.“ Der Glaube allein könne die Kirche frei und ſelbſtändig machen, er werde es, wenn er ſich ſelbſt völlig befreit d. h. aus eigenem Vermögen zu wirklich allgemeiner Geltung entwickelt habe. Für ſeinen gegenwärtigen Entwicklungsdrang ſei die äußere, precäre, ſchwankende, unmündige Exiſtenzform der deutſchen proteſtantiſchen Kirche die günſtigſte Verfaſſung, weil ſie ihn am wenigſten feſſle. Dieſe Kirche könne mit ihrem Apoſtel ſagen: „wenn ich ſchwach bin, bin ich ſtark!“*).

Man ſieht aus dieſem Vorwort, welches uns wichtiger erſcheinen darf, als dem Verfaſſer ſelbſt, welchen Standpunkt Schelling haben und als den ſeinigen angeſehen wiſſen will. Geht es nach ihm, ſo ſoll der chriſtliche Glaube beides ſein: ganz frei und ganz poſitiv. Wie ſich einſt die Naturphiloſophie zur Natur verhielt, ſo will ſich die poſitive Philoſophie zum Chriſtenthum ſtellen: daſſelbe in ſeiner vollen Realität bejahen, von innen heraus gleichſam nachſchaffen und dadurch auf eine ganz neue Weiſe erleuchten. Dieſe Analogie hat ihm ſelbſt beſtändig vorgeſchwebt, und darum fühlte er ſich auf ſeinem letzten Standpunkt immer noch gleich ſeinem erſten und mächtig zu einer eben ſo großen, ja größeren Wirkung. Ob dies eine Selbſttäuſchung war, iſt eine andere nicht hier zu entſcheidende Frage. So wenig die Naturphiloſophie an die Stelle der wirklichen Natur treten, dieſelbe vielmehr bloß erkennen will, eben ſo wenig ſoll die Religionsphiloſophie ſich an die Stelle der wirklichen Religion ſetzen. Auf eine und dieſelbe Art iſt die wirkliche Natur für alle, für den Phyſiker, wie für den Laien; der Phyſiker, indem er die Möglich-

*) Ebendaſ. S. 413 flgd.

keit der Naturerſcheinungen einſieht, hört dadurch nicht auf, die Wirklichkeit der natürlichen Dinge ebenſo zu erfahren und zu erleben, wie der Unkundige, der nichts davon weiß, wie dieſe Dinge ſein können. So ſoll es ſich auch mit den göttlichen Dingen verhalten, deren Realität von allen auf gleiche Weiſe erfahren, erlebt, geglaubt wird, während die Einſicht in ihre Möglichkeit die höchſte Erkenntniß ausmacht, die Vollendung der Philoſophie, die dadurch den Glauben bei keinem aufhebt oder ſtört. Die Naturphiloſophie verändert die Natur nicht und macht dieſelbe nicht weniger poſitiv als ſie iſt. Eben ſo behält der Glaube ſein eigenthümliches, in ihm ſelbſt gegründetes Leben und bleibt, was er iſt, unabhängig von aller Wiſſenſchaft. Eben darin beſtehe das eigentliche Weſen der Glaubensfreiheit*).

Erſt die freieſte Wiſſenſchaft, d. h. die vollkommen entwickelte, erreicht den Glauben und verſteht denſelben in ſeiner ganzen Realität, in ſeiner ganzen von ihr unabhängigen Freiheit. Daher ſind es dieſe drei Poſten, die Schelling vertheidigt: die Freiheit der Wiſſenſchaft gegen die Orthodoxen, die Freiheit des Glaubens (in dem bezeichneten Sinn) gegen die Rationaliſten, die Zuſammenſtimmung beider, ich meine den Satz: je freier die Wiſſenſchaft, um ſo einleuchtender der poſitive Glaube — gegen die Kritiker, mit welchen letzteren er den Proceß ſehr kurz und ſich erſtaunlich leicht macht. Am ſchärfſten wollte er die Lichtfreunde und die Orthodoxen getroffen haben und glaubte, daß gegen jene das Vorwort auch einige Wirkung gehabt. „Man ſchämt ſich doch", bemerkt er in einem Briefe an Dorfmüller, „des lichtfreundlichen Enthuſiasmus auf der einen Seite, und auf der andern legt man der Sache nicht mehr die Wichtigkeit bei, wie früher." Die Märzſtürme des Jahres 1848 hatten das Mi-

*) Ebendaſ. S. 406.

nisterium Eichhorn und das orthodoxe System in Preußen plötzlich verschwinden gemacht. „In einer Hinsicht athme auch ich freier", schrieb Schelling unmittelbar nach jenen tumultuarischen Tagen, „ich konnte mich nicht wohl fühlen in der Atmosphäre der Bestrebungen, namentlich in Ansehung des Christenthums, die Zeit wieder auf den blinden Autoritätsglauben zurückzuführen, wogegen ich mich darum in dem Vorwort zu Steffens auch so entschieden aussprach, Bestrebungen, die bei weitem mehr schadeten, als sie je nützen konnten*)."

## III.

## Vollendung des Systems.

(Vorträge in der Akademie.)

Diese Vorrede zu Steffens war Schellings letzte von ihm selbst herausgegebene Schrift. Im Hintergrunde derselben lag das System, das nur als Ganzes an das Licht der Welt treten sollte, und dessen Ausarbeitung und Vollendung den Philosophen bis zum letzten Augenblick fortwährend beschäftigt hat. Die Gesammtdarstellung zerfiel in die beiden uns bekannten Theile der negativen und positiven Philosophie: jene sollte die Grundlage bilden, diese den Aufbau. Die Grundlage besteht in der rationalen Philosophie oder reinen Vernunftwissenschaft, „der Principien- oder Potenzenlehre", die Schelling auch die Metaphysik seines Systems nennt; auf ihr ruht die Gottes- und Religionslehre, die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, welche letztere im engeren Sinn die positive Philosophie heißt, und deren Ziel die „philosophische Religion" ausmacht.

---

*) Aus Schellings Leben. III. S. 207, 211 flgd. (Br. v. 11. Decbr. 1847 u. 30. März 1848 an Dorfmüller.)

Der zweite Haupttheil des Syſtems war früher vollendet als der erſte, und ſeine Veröffentlichung mußte anſtehen, bis die Grundlage fertig war. Dieſe auszuführen, war die Arbeit der letzten Lebensjahre, und Schelling ſtarb, noch bevor er die letzte Hand daran legte. Daher konnte er das Geſammtwerk ſeiner Lehre nicht ſelbſt herausgeben. Ueber die Philoſophie der Mythologie und Offenbarung hat er wiederholt geleſen, über die allgemeinen Theile ſchon in Erlangen, über das Ganze erſt in München und Berlin, über die rationale Philoſophie nie; ſie wollte keine abgeſchloſſene Geſtalt gewinnen und erweiterte ſich unter ſeinen Händen unaufhaltſam, ja über ſehr wichtige Punkte, wie über das Verhältniß der poſitiven Philoſophie zur Potenzenlehre und über den Fortſchritt der negativen Philoſophie zur poſitiven, will Schelling ſelbſt erſt in Berlin völlig ins Klare gekommen ſein. Mit einigem Erſtaunen lieſt man dieſes Bekenntniß in einem ſeiner letzten Briefe an Beckers. Seine Polemik gegen Hegel ſtützt ſich weſentlich auf dieſen Punkt, auf den Unterſchied und das Verhältniß der negativen und poſitiven Philoſophie, und die Sprache, die Schelling in jener Polemik führt, dieſe ſtets ſo determinirte, ſichere, den Gegner wegwerfende Sprache ſollte glauben laſſen, daß er gerade an dieſer Stelle ſeiner Sache völlig und mit aller Klarheit gewiß war. „Jetzt", ſchrieb er in den letzten Tagen des Jahres 1852, „handelt es ſich für die Principienlehre nur noch um die vollendete ſchriftliche Abfaſſung*)."

Die Themata, worüber Schelling in den Jahren 1847—1852 in der Akademie geleſen, gehören faſt ſämmtlich in die Entwicklung der rationalen Philoſophie und können als Bruchſtücke daraus gelten: über Kants Ideal der reinen Vernunft, die

*) Ebendaſ. III. S. 241 (Br. v. 29. Decemb. 1852).

urſprüngliche Bedeutung der dialektiſchen Methode, die ἁπλᾶ des Ariſtoteles, eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen, einige mit μα zuſammengeſetzte griechiſche Adjectiva. Die den 17. Januar 1850 geleſene Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten hat in der Darſtellung des Syſtems eine geſonderte Stellung erhalten*).

*) S. W. Abth. II. Bd. I. S. VI. Das erſtemal las Schelling in der Akademie den 20. Febr. 1843 (Aus Schellings Leben III. S. 178). Die Abhandlung „Vorbemerkungen zu der Frage über den Urſprung der Sprache“ wurde den 25. Nov. 1850 geleſen. (S. W. Abth. I. Bd. X. S. 419 flgd.)

# Neunzehntes Capitel.

## Letzte Kämpfe und Jahre.

### I.

### Letzte Kämpfe. Der Proceß wegen Nachdrucks.

#### 1. Art der Angriffe. Alte Feinde.

Chr. Kapp.

Schellings Erſcheinung in Berlin, die Tendenz ſeiner Berufung, das Aufſehen, das er erregte, die neuen und großen Verheißungen, mit denen er kam, mußten die Gegner reizen und hervorlocken. Von allen Seiten rührten ſich die Angriffe. Einige trieben die Polemik gegen ihn als ein profitables, von den Zeitumſtänden begünſtigtes Geſchäft; Andere, die das Bollwerk ſtürmten, zu deſſen Vertheidigung er ſich erhob, bekämpften ihn mit dem leidenſchaftlichſten Zorn; es gab auch ſolche, die alten Unmuth oder alte Rache an ihm auszulaſſen hatten. Er war ſchon einige Jahre in Berlin, als Salat den Zeitpunkt gelegen fand, ein zweites Heft ſeiner Schrift „Schelling in München" herauszugeben. Ein Abſchnitt darin war überſchrieben „Schellings Orden"*)! Die zornigen Gegner, die in ihm verkörpert ſahen, was ſie den „Geiſt der Lüge" nannten, wiederholten, was Feuer-

*) Schelling in München. Von Salat, ordentlichem Profeſſor an der ehemaligen Univerſität zu Landshut. Heft II (1835). S. 98 flgd.

bach geſagt. In dem Jahr 1843 fiel ein förmlicher Platzregen von Streitſchriften. „In der That", ſchrieb damals Schelling ſeinem Bruder, „die Bosheit der ganzen überall zuſammenhängenden antireligiöſen, auf Zerſtörung ausgehenden Clique iſt grenzenlos, und ſie werden nicht ruhen, ſo lang ich unter den Lebenden bin, die ganze Hölle wird ſich in dieſen Werkzeugen gegen mich aufthun*)."

In dieſem Jahr erſchien unter dem Titel „Fr. W. J. v. Schelling, ein Beitrag zur Geſchichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter" ein racheſchnaubendes, im Uebrigen unſchädliches Buch. Der vieljährige Beobachter war Chriſtian Kapp, den Schelling — ich laſſe dahingeſtellt, mit wie vielem Grunde — einſt ſchwer und entehrend beleidigt hatte. Kapp, damals Profeſſor in Erlangen, hatte im Jahr 1829 Schelling die Zuſendung und Widmung einer Schrift „über den Urſprung der Menſchen und Völker nach der moſaiſchen Geneſis" angekündigt; die Antwort Schellings, nicht als Anrede, ſondern in der dritten Perſon gehalten, bezeichnete den Verfaſſer als notoriſchen Plagiator, der ſeine Vorleſung über Philoſophie der Mythologie, Hegels Vorleſung über Philoſophie der Geſchichte aus Heften geplündert habe, unter „die diebiſche Nachdruckerzunft" gehöre und jetzt ſich ihm nähere, „um durch hündiſches Schönthun und Schweifwedeln die wohlverdienten Fußtritte abzuwenden." Kapp's briefliche Erwiederung wurde gar nicht angenommen, und dieſer brachte nun in einem offenen Sendſchreiben an Schelling den Handel zur Kenntniß des Publicums**). Die eigentliche Rache ſollte jetzt in dem obengenannten Buch zwar ſpät, denn es waren vier-

*) Aus Schellings Leben. III. S. 180.

**) Sendſchreiben an den Herrn Präſidenten u. ſ. f. von Schelling in München. Von Prof. Chr. Kapp zu Erlangen. 1830.

zehn Jahre verfloſſen, aber um ſo gründlicher vollſtreckt werden. Es war auf eine vernichtende Charakteriſtik Schellings abgeſehen, aber es kam nur zu einer Sammlung dunkler, faſt unarticulirter Tiraden, und nach 268 Seiten hieß es: „dies alles nur zum Vorgeſchmack, nun etwas näher zur Sache.“ Keine neue Lehre bringe Schelling in Berlin, ſondern wiederkäue die alte, „unter dem Hohngelächter der Eumeniden freſſe er ſein Geſpeites“, er ſei „der Judas und Segeſtes der deutſchen Wiſſenſchaft“, „der ächte Lucifer, der Philoſoph des Abfalls“, „das Plagiat ſei das eigentliche Princip ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit“, ſeine erſte Schrift „vom Ich“ ſei Fichte und Kotzebue nachgebildet, ſeine Naturphiloſophie aus einem vergeſſenen Buch des 17. Jahrhunderts, Kuſſelaers Pantoſophie, entlehnt u. ſ. f. Kapp wollte den Spieß umkehren, aber er hatte keinen Spieß. Wenn man die Eumeniden, Judas, Segeſtes, Lucifer und Kotzebue aus dieſer Polemik wegläßt, ſo bleibt eine wunderliche Logik übrig. Was Schelling als neue Lehre vortrage, ſei im Grunde die alte; vielmehr ſei es nicht die alte, denn von dieſer ſei er abgefallen; vielmehr er ſei von der eigenen Lehre nicht abgefallen, denn er habe eine eigene Lehre nie gehabt, ſondern ſeine Ideen ſämmtlich entwendet*). Indeſſen iſt unter den Feinden Schellings Kapp nicht der einzige Repräſentant einer ſolchen Logik.

### 2. Der Angriff auf ſein literariſches Eigenthum.

#### Paulus.

Alles Reden für oder gegen Schelling war leeres Gezänk, ſo lange der Hauptpunkt ununterſucht blieb: die Wahrheit und Neuheit ſeiner zweiten Lehre, welche die erſte nicht umſtürzen, ſon-

*) Fr. W. J. v. Schelling u. ſ. f. (Lpz. 1843.) S. 91, 129, 175 flgd. 268, 323 flgd. 358 flgd.

dern ergänzen und vollenden wollte. Er hatte in seiner Antrittsrede das Größte verheißen: „eine sehnlichst gewünschte, wirkliche Aufschlüsse gewährende, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternde Philosophie", „eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft"! Ob diese Verheißungen in den Vorträgen wirklich erfüllt seien, war die Frage, die nur aus einer genauen Einsicht, aus einer ruhigen Prüfung der gedruckten Vorträge entschieden werden konnte. Aber Schelling ließ nichts drucken. Die ungestümen Forderungen und Vorwürfe feindlicher Zeitschriften, daß seine philosophia secunda das Licht scheue, bewegten ihn nicht, auch Rosenkranz's poetische Ermahnung, er möge als Preuße die preußischen Nationalfarben beherzigen und seine neue Lehre schwarz auf weiß geben, ließ ihn ungerührt*). Was er nicht that, während er allein es auf die rechte Weise thun konnte, versuchten andere; man brachte Auszüge aus nachgeschriebenen Heften, um über Schellings Lehre öffentlich Gericht zu halten. Er war noch gar nicht in Berlin, als schon eine Flugschrift aus brieflichen Mittheilungen, die münchener Zuhörer gemacht, den Beweis zu führen suchte, daß es mit der neuen Lehre nichts sei**). Er hatte seine erste Vorlesung in Berlin noch nicht beendet, als eine Schrift erschien, die aus der Vergleichung dreier Collegienhefte die schelling'sche Offenbarungslehre wiedergeben, in ihrem Unwerthe namentlich Hegel gegenüber darthun, als den „neuesten Reactionsversuch gegen die freie Philosophie" vernichten wollte***). Die Absicht beider (ano-

*) Schelling. Vorlesungen von Rosenkranz (1843). S. V.

**) Schellings religionsgeschichtliche Ansicht nach Briefen aus München (Berlin 1841).

***) Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie (Berlin 1841).

nymer) Schriften war rein polemiſch; die erſte hatte Riedel, die zweite Engels verfaßt. Neutraler verhielt ſich J. Frauenſtädt, der aus Schellings Vorleſungen während der beiden erſten Semeſter eine kurze Skizze ſeiner Lehre gab, „die Irrthümer in der Auffaſſung des Chriſtenthums" nachzuweiſen, „das Große, Tiefe und Wahre ſeiner Einſichten" zu würdigen verſprach. Die Skizze war aus den drei Haupttheilen der Vorträge genommen: Philoſophie der Offenbarung, Satanologie (die Schelling noch gegen Ende des erſten Semeſters las, indem er die Stundenzahl verdoppelte) und Philoſophie der Mythologie. Die Widerlegung war einfach: der Pantheismus ſei falſch, der Theismus ebenfalls, alſo auch die Lehre Schellings, die beide verbinde *).

Schelling ließ dieſe Auszüge und Skizzen, die aus ſeinen Vorleſungen veröffentlicht wurden, ihren Weg gehen, und man konnte zweifeln, ob er ſie überhaupt für richtig anerkenne. Privatim äußerte er ſich darüber mit der größten Verachtung. In einer ſehr derben Epiſtel an den würtembergiſchen Pfarrer Barth, der ſich über Schellings neue Lehre auf Grund der frauenſtädt'ſchen Schrift öffentlich ausgelaſſen hatte, heißt es von der letzteren: „ſie habe von ſeinen Vorleſungen einen durchaus unrechtlichen Gebrauch gemacht und ſei das Product einer bettelhaften und ſchmutzigen Buchmacherei **)."

Da trat ein Fall ein, den er nicht mehr ruhig mit anſah. Er hatte ſo viel über Ideenraub, Plagiat, Nachdruck geklagt und den Teufel an die Wand gemalt bis „der bekannte Satanas und Erbfeind ſeiner Philoſophie" ***) wirklich kam und aus der Sache

*) Schellings Vorleſungen in Berlin. Darſtellung und Kritik der Hauptpunkte derſelben u. ſ. f. von Dr. J. Frauenſtädt (Berlin 1842).

**) Aus Schellings Leben. III. S. 190 (Br. v. 5. Febr. 1841).

***) S. ob. Cap. VIII. S. 140.

Ernſt machte. Es war Paulus, ſein ganz ſpecieller Landsmann, der vor fünfzig Jahren Schellings Aufſatz über den Mythus ſelbſt in die Oeffentlichkeit gebracht hatte*), ſein Freund und Amtsgenoſſe in Jena, ſein Amtsgenoſſe, aber nicht mehr ſein Freund in Würzburg; dann hatten ſich auch ihre äußern Lebenswege getrennt, Paulus war nach der würzburger Zeit einige Jahre lang (1807—1811) Schulrath in Bamberg, Nürnberg und Ansbach und ſeit 1811 Profeſſor in Heidelberg. Er hatte Schelling nicht aus dem Auge gelaſſen, überzeugt, daß ſeine Lehre von Seiten der Herkunft nicht originell, von Seiten des Inhalts unwahr, in ihren Wirkungen irreführend, in ihrem Charakter lauter Schein und Dunſt ſei. Er paßte auf ein gedrucktes Wort Schellings, um ihn auf der That zu ergreifen und der Welt als Gaukler, wofür er ihn hielt, zu entlarven.

Kaum war die Vorrede zu Couſin da, ſo erſchien eine Spottſchrift unter dem Titel: „Entdeckungen über Entdeckungen unſerer neueſten Philoſophen, ein Panorama in fünfthalb Acten mit einem Nachſpiel. Von Magis Amica Veritas“ (1835). Der anonyme Wahrheitsfreund war Paulus, den Schelling auch gleich als Verfaſſer erkannte**). Das Nachſpiel ging auf Fichte den Sohn, der, ohne Schellings neue Lehre zu kennen, es derſelben ſchon zuvorgethan haben wollte und ſich als Zukunftsphiloſoph meldete; das Intermezzo ſpottete über den bekannten Unfall Hegels, der in ſeiner Habilitationsſchrift die Lücke im Planetenſy-

*) S. oben Cap. I. S. 18.

**) „Die Schrift: Entdeckungen u. ſ. f.“, ſchrieb Schelling den 21. Octob. 1835 an Beckers, „die ſo viel Lügen als angebliche Thatſachen enthält, habe ich erſt vor Kurzem genauer angeſehen und auf den erſten Blick als Verfaſſer meinen alten Collegen und Landsmann Dr. Paulus in Heidelberg erkannt.“ Aus Schellings Leben. III. S. 115.

ſtem eben da als nothwendig hatte nachweiſen wollen, wo kurz vorher Piazzi ſchon einen Planeten entdeckt hatte; der eigentliche Hauptheld der übrigen vier Acte war Schelling, in deſſen Philoſophie „die abſolute Leere" Paulus wirklich zu entdecken meinte. Den Titel ſeiner erſten Schrift „vom Ich" habe Schelling von Kotzebue, den Inhalt von Fichte, die Identitätslehre von Bardili, an ſeinen bisherigen Leiſtungen ſei nichts originell, die Verheißung künftiger ſei Phraſe, Anfang und Ende des Mannes eine Myſtification. Es ſei Zeit, „ſein im abſolut Leeren lange genug aufgeführtes Poſſenſpiel" nun wirklich einmal zu beendigen.

Dieſer letzte und entſcheidende Act ſchien gekommen, als Schelling mit ſeiner Offenbarungsphiloſophie in Berlin auftrat, von der, wie er ſelbſt verkündet hatte, „die größte, in der Hauptſache letzte Umänderung der Philoſophie" ausgehen ſollte*). Es war der Moment, auf den Paulus lange gewartet. Er ließ jetzt von der erſten Vorleſung, die Schelling während des Winters 1841/42 in Berlin hielt, ein Heft auf ſeine Koſten wörtlich nachſchreiben und gab es (bei Leske in Darmſtadt) unter dem Titel heraus: „Die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung oder Entſtehungsgeſchichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schelling'ſchen Entdeckungen über Philoſophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatiſchen Chriſtenthums im berliner Wintercurſus von 1841—42, der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. C. G. Paulus" (1843). Weitſchweifig, wie Titel und Widmung**),

*) Worte aus Schellings Vorr. zu Couſin. S. XVIII.

**) Die Widmung hieß: „Insbeſondere gewidmet denen, welche endlich wieder den hiſtoriſchen Chriſtus hiſtoriſch-idealiſch ſuchen zu müſſen begreifen, kirchenhiſtoriſch aber einſehen, wie die ins Uebermenſchliche phantaſirende, dialektiſche Speculation in Athanaſius, Auguſtinus, An-

waren Vorrede, Einleitung und die in den Text eingeflochtenen Zwischenbemerkungen des Herausgebers, so daß sie von dem sehr umfänglichen Buch einen großen Theil einnahmen, der übrige und größte Theil gab sich selbst für den wörtlichen Text der Vorträge Schellings. Es war nicht mehr ein Auszug oder eine Skizze, sondern eine Copie. Daß es sich wirklich so verhielt, anerkannte Schelling, indem er den Herausgeber wegen Nachdrucks gerichtlich verfolgte. Den 3. August 1843 brachte die preußische allgemeine Zeitung die Nachricht, das Werk sei als Nachdruck polizeilich mit Beschlag belegt. Paulus schrieb eine „vorläufige Appellation an das wahrheitsliebende Publicum contra des Philosophen Fr. W. J. v. Schellings Versuch, sich mittelst der Polizei unwiderlegbar zu machen." Eine solche Lehre zu widerlegen und unschädlich zu machen, sei ein gemeinnütziges Werk, es gebe dazu kein anderes Mittel als die Veröffentlichung; da Schelling seine Vorträge selbst nicht habe drucken lassen, so sei das angeklagte Buch weniger Nachdruck als „Vordruck" und übrigens so verfaßt, daß es der Herausgeber als sein volles geistiges Eigenthum beanspruche, da er die fremde Lehre keineswegs bloß mitgetheilt, sondern zum Gegenstand seiner eigenen historischen und kritischen Darstellung genommen *). Der Proceß erregte die allgemeinste Aufmerksamkeit, es war seit den Bundesgesetzen gegen Nachdruck der erste Rechtshandel von Bedeutung, und da von Seiten des Angeklagten nicht gemeine Gewinnsucht, sondern eine sogenannte gute oder zeitgemäße Absicht im Spiele

selmus und deren Nachahmern sich von dem praktisch geistigen Messiasideal der neutestamentlichen Christlichkeit im unfruchtbaren Meinungsglauben immer weiter verlaufen habe."

*) Vgl. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus u. seine Zeit. Von K. A. Frh. v. Reichlin-Meldegg (1853). Bd. II. S. 378—383.

war, da in dieſem Falle Criſpin das Leder genommen hatte, um den armen Leuten Schuhe zu machen, ſo neigte ſich ein großer Theil der öffentlichen Meinung ihm zu und vergaß über dem Parteiintereſſe die Rechtsfrage. Schelling rechnete mit völliger Beſtimmtheit auf den gerichtlichen Sieg, zumal die preußiſche Regierung jene Bundesgeſetze beantragt und durchgeſetzt hatte. Indeſſen wurde das Buch gerichtlich nicht für Nachdruck erkannt und die Beſchlagnahme aufgehoben. Dieß war der Grund, warum Schelling ſeine Vorleſungen für immer einſtellte.

Wir kennen die Entfremdung, die zwiſchen den beiden Männern zeitig eingetreten war und gar nicht ausbleiben konnte; es iſt über ein Menſchenalter her, daß Schelling an Schubert ſchrieb, Paulus ſei unter den böſen Menſchen, von denen er zu leiden gehabt, der böſeſte*). Es war auf beiden Seiten ein lange genährter gründlicher Haß, der jeden in dem andern eine incarnirte Schlechtigkeit ganz beſonderer Art ſehen ließ. Schelling ſah in Paulus eine Art „Shylock", der auf den Moment laure, wo er ihm mit dem Meſſer beikommen könne; Paulus ſah in Schelling einen gemeinſchädlichen Charlatan, den zu entlarven jedes Mittel erlaubt ſei. Es iſt ein unerquicklicher Anblick, dieſe böſen Empfindungen noch einmal und gehäſſiger als je auflodern zu ſehen in dem faſt ſiebzigjährigen Schelling, in dem zweiundachtzigjährigen Paulus! Nach dem letzten Unrecht, das dieſer ihm zugefügt, ſchrieb Schelling einem ſeiner Freunde: „daß die Proteſtanten, zumal die Rationaliſten über mich und die Philoſophie der Offenbarung herfallen, wundert mich nicht, und ich habe es wohl verdient. Wenn Einer davon, der ſeit vierzig Jahren mit dem wüthendſten, bis zum Wahnſinn geſteigerten Haß mich verfolgt und wohl wiſſend, daß ich zu ſolchem Schmutz nicht herabſteigen

*) S. ob. Cap. XI. S. 202.

kann, Lügen und Verläumdungen gegen mich häuft, wobei die frühere immer als Beweis für die Wahrheit der späteren dienen muß, der noch außerdem die Niedrigkeit hat, dabei immer anderer Werkzeuge, verlorener Menſchen ſich zu bedienen, wenn es dieſem gelingen könnte, mich wirklich zu verletzen, ſo wüßte ich, wofür ich die Wunden zu nehmen hätte: es wären *στίγματα τοῦ Χριστοῦ*. Sie wiſſen indeß, daß ich dieſem Böſewichte den Nachdruck eines Heftes meiner Vorleſungen nicht habe hingehen laſſen, weil ich weiß, daß gegen die vollkommene Ehr- und Schamloſigkeit des verhärteten 82jährigen Sünders durch kein Mittel etwas zu gewinnen iſt als pecuniären Verluſt, daß Geldſtrafe und Geldentſchädigung, die ich zu erlangen hoffe, das Einzige iſt, was ihn afficirt." Wenige Tage ſpäter kommt Schelling auf die Sache zurück und wünſcht dem Proceſſe die größtmögliche Publicität zu geben. „Bei dieſer Gelegenheit hoffe ich des alten Böſewichts nebſt ſeinem ihm allein noch gebliebenen Schildk(n)appen einmal für immer loszuwerden." „Die Regierungen müſſen eines von beiden auf ſich nehmen, entweder den Bundesbeſchlüſſen ins Geſicht entgegenzuhandeln oder einen soi-disant berühmten Gelehrten und Buchhändler, wäre der erſte auch Geheimer Kirchenrath und der andere Hofbuchhändler, als förmlichen Diebſtahls überwieſen zu verurtheilen*)." Da er nun den Schutz und die Genugthuung, die er gerade in Berlin am eheſten erwarten durfte, nicht gefunden, ſo erklärte er dem Miniſterium, unter ſolchen Verhältniſſen nicht weiter leſen zu können**).

### 3. Apologeten.

Schelling hatte das einundſiebzigſte Jahr überſchritten, als

*) Aus Schellings Leben. III. S. 182—184 (Br. v. 28. Sept. u. 6. Oct. 1843 an Dorfmüller).

**) Ebendaſ. III. S. 242.

er aufhörte, nach außen zu wirken, und das ſtaubige Feld der letzten Kämpfe verließ. Er hatte noch einmal in der geiſtigen Welt ſtürmiſche Bewegungen hervorgerufen und erlebt, heftige Anfeindungen und begeiſterte Zurufe, welche letzteren freilich unter dem lauten Getümmel der feindlichen Stimmen weniger gehört wurden, auch geringer an Zahl waren; ſie waren deshalb noch nicht wirkſamer an Gewicht. Es fehlte nicht an freiwilligen Apologeten, von denen einige durch rohe Schmähſucht*), andere durch Uebertreibung die Sache, die ſie führen wollten, verdarben. Ein ungenannter Apologet forderte die ganze Schaar der Gegner heraus und ſuchte einen nach dem andern in den Staub zu werfen. Auch ließ ſich mit einigen dieſer Gegner leicht fertig werden, denn ihre Gründe waren ſchwach und ſie ſelbſt noch ſchwächer. Die Apologie war eine Verherrlichung Schellings. In ihm ſei das Heil der Theologie erſchienen, er ſei „der spiritus rector des Jahrhunderts", „der moderne παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν". Sie verglich ihn mit dem Heilande ſelbſt. Einſt habe er über Palmen und unter dem Hoſianna der Menge ſeinen Einzug in die Welt gehalten, jetzt gehe er den Kreuzesweg unter Schmähungen**).

## II.

### Lebensabend. Das Ende.

Die letzten Jahre des Philoſophen ziehen ſich vor den Blicken der Welt immer tiefer zurück in die Verborgenheit und Stille des

*) Z. B. das „G. Heine" unterzeichnete Vorwort zu dem Wuttke'ſchen Jahrbuch der deutſchen Univerſitäten für das Winterhalbjahr 1842/43.

**) Schelling und die Theologie (Berlin 1845), beſonders abgedr. aus dem „neuen Repertorium für theologiſche Literatur und kirchliche Statiſtik." (1845.) Heft II.

Hauſes, der Familie, der Arbeit. Er hatte in Berlin einen Kreis bedeutender Freunde gefunden, in dem er ſich bald heimiſch fühlte, Männer, wie Steffens, Neander, die beiden Grimm, Pertz, Ranke u. a. Unter den Hegelianern war ihm Henning der angenehmſte*). Seine Erholungen ſind kleinere Reiſen, von denen die weiteſte im Sommer 1846 nach dem Rhein, Belgien und den Niederlanden ging; ſeine körperliche Stärkung ſucht er in Karlsbad, ſpäter in Pyrmont, wonach gewöhnlich eine Sommerfriſche auf der Wilhelmshöhe folgt, das letztemal in Ragaz. Im September 1843 machte er zu Karlsbad die Bekanntſchaft des Fürſten Metternich, der Schelling zu ſehen wünſchte und eine lange Unterredung mit ihm hatte, ſo vertraut, als kenne er ihn ſeit vielen Jahren. Zu ſeinem Erſtaunen erfuhr Schelling einige Zeit ſpäter, daß die Philoſophie Metternichs ſtille Liebe ſei. „Dieſer Tage hörte ich aus zuverläſſiger Quelle von einem vertrauten Schreiben des Fürſten von Metternich, worin dieſer mit ergreifendem Schmerz ſeinen Ekel an Staatsgeſchäften ausſpricht und der greiſe in den größten Staatshändeln grau gewordene mächtige Mann, deſſen Bekanntſchaft ich vor zwei Jahren in Karlsbad gemacht, ſich nichts wünſcht als ganz der Philoſophie leben zu können. Wer hätte dieß gedacht? Aber die Zeit drängt von ſelbſt dahin, und die letzte Entſcheidung wird doch nur eine geiſtige ſein können**)."

Indeſſen traf ſchon die nächſte Zeit ganz andere Entſcheidungen, denen Schelling innerlich abgewendet und abgeneigt war. Der Gang der Dinge lief ihm zuwider, das Bedürfniß nach Ruhe und Abgeſchiedenheit von der Welt, wie es dem hohen Alter wohl anſteht, ſtimmte ihn nicht mehr zu raſcher und lebhafter Theil-

*) Aus Schellings Leben. III. S. 178, 184.

**) Ebendaſ. III. S. 181, 197.

nahme. In demſelben Jahr, wo er ſich für immer zurückzog, fing die nationale Bewegung in Deutſchland an, ernſthaft politiſch zu werden, und vertrieb ſchnell den theologiſchen Charakter der Zeit, dem Schelling gegenüberſtand. Die ſchleswig-holſteiniſche Frage weckte die deutſche; die Umwandlung der preußiſchen Provinzialſtände in Reichsſtände, vom Könige angebahnt und zurückgehalten, von der Oppoſition des vereinigten Landtages gefordert, rief die Parteien und parlamentariſchen Kämpfe ins Leben, die das Jahr 1847 bedeutſam gemacht haben; das große Thema des nächſten Jahres, nach dem Sturz der Juliregierung in Frankreich, nach den Straßenkämpfen in Wien und Berlin, war die Erneuerung des deutſchen Reichs, die deutſche Verfaſſungsfrage, welche die Nationalverſammlung in Frankfurt gelöſt haben wollte, als ſie im Frühling des folgenden Jahres die erbliche Kaiſerkrone des neudeutſchen Reichs dem Könige von Preußen brachte. Wo ſich Schelling über die Zeitereigniſſe brieflich und vertraulich ausſpricht, erkennen wir dieſelbe Sinnesart wieder, die er ſchon vor mehr als dreißig Jahren in ſeinem Urtheil über die würtembergiſchen Verfaſſungskämpfe an den Tag legte*). Sein Kanon iſt die Geſetzmäßigkeit und Continuität geſchichtlicher Entwicklung, der fortſchreitende, aber nirgends gewaltſam abgebrochene und geſtörte Rechtsgang der Dinge, er will nicht, daß man die gegebenen Zuſtände vertilgt und neue, willkürlich gemachte an deren Stelle ſetzt. So iſt er durch ſeine ganze Denkweiſe ein erklärter Gegner der Revolution. Gegenüber der ſchleswig-holſteiniſchen Frage findet er, daß die untrennbare Verbindung der Herzogthümer nur in Beziehung auf Dänemark gelten könne, da ſie in Beziehung auf Deutſchland eben nicht gelte**);

*) S. oben Cap. XIII. S. 238 flgd.

**) Aus Schellings Leben. III. S. 201 flgd. (Br. v. 8. Nov. 1846 an Waitz).

dem Chaos der französischen Zustände gegenüber sieht er das einzige Heil in der Rückkehr zur Legitimität auf dem Wege der Fusion und wünscht, daß die Herzogin von Orléans, diese schwergeprüfteste Frau ihrer Zeit, offen und rückhaltlos den Weg dazu betreten möge*); mit der neuen Reichsverfassung seines eigenen Vaterlandes ist er im völligen Zwiespalt. Er ist, um nach den Schlagworten der Zeit zu reden, föderativ und großdeutsch gesinnt. Der Einheitsstaat paßt ihm nicht für die Natur, die Rechtszustände, die Bestimmung des deutschen Volks; die Form der strengen Monarchie findet er unangemessen zu der Vereinigung, deren Deutschland bedarf, die Ausschließung Oestreichs erscheint ihm „als die tödtliche Amputation des zukunftreichsten und lebensvollsten Theils." Er will den Dualismus nicht vertilgt, sondern gemildert sehen und empfiehlt gegen die Zweiheit als das beste Mittel die Dreiheit; Preußen und Oestreich seien die natürlichen, durch ihre Machtstellung gegebenen Oberhäupter Deutschlands, dazu solle ein drittes kommen, gewählt aus der Reihe der Könige**). Daß der König von Preußen die Kaiserkrone nicht nahm und Preußen und Oestreich sich wieder vertrugen, um gemeinschaftlich eine kurze Restaurationsepoche zurückzuführen, war ihm erwünscht. Er hat die Zeit nicht mehr erlebt, wo die deutsche Frage von neuem erwachte, die Bewegung wieder mit Schleswig-Holstein begann, aber zur Lösung des Knotens das Schwerdt ergriffen wurde und die Aera der Kriege aufging, die aus der Niederlage dreier Völker zuletzt das deutsche Kaiserreich davontrug.

Man muß diese politischen Ansichten Schellings nicht höher nehmen, als sie selbst sich geben, es sind vertrauliche briefliche

*) Ebendas. III. S. 245 flgd. (Br. v. 8. März 1853 an Schubert).

**) Ebendas. III. S. 214—217 (Br. v. 12. Decbr. 1849 an Waitz).

Aeußerungen, die dem öffentlichen Treiben fern ſind und ſein wollen. Ein politiſcher Preuße iſt er nie geworden. Man möchte ſagen: Baiern geht ihm nach, beſonders bei der Triasidee. Vielleicht daß einen perſönlichen Antheil daran die Liebe zu ſeinem königlichen Schüler Maximilian II. hatte, deſſen fähiges und ernſtes Streben er gern rühmt, und der ihm bei jeder Gelegenheit ſeine Dankbarkeit zeigte. Das Wiederſehen des Königs in Berlin (Sept. 1853), kurze Zeit vor ſeinem Tode, war eine der letzten Lebensfreuden Schellings*). In dem officiellen Preußen hat er ſich nie recht heimiſch gefühlt, und die herrſchende, faſt byzantiniſche Staatstheologie, die er vorfand, war ihm zuletzt ſo drückend geworden, daß in dieſer Hinſicht ſelbſt der Luftzug der Märztage ihm wohlthat**).

Sein inneres Leben vertiefte ſich ganz in die Arbeit ſeiner Gedanken. „Meinen Troſt", ſchrieb er im Rückblick auf die eben erlebten Straßenkämpfe, „habe ich in der Arbeit geſucht und ſelbſt in den ſchlimmſten Tagen nicht gefeiert***)." In der Vollendung ſeines Syſtems ſah er ſein letztes Tagewerk und wo er es am beſten fördern konnte, fühlte er ſich am wohlſten, in einſiedleriſcher Abgeſchloſſenheit; das Vorgefühl des Endes, mit dem alles menſchliche Wirken aufhört, trat ihm nah, und er ließ es ruhig und friedlich in ſich walten. „Es iſt wirklich ſo," ſchrieb er im Sommer 1851 ſeinem Schwiegerſohn, „daß ich ſeit Jahr und Tag gewiſſermaßen geſchieden von dieſer Welt mich nur glücklich fühle in meiner Arbeit, weil ſich in ihr mein ganzes Leben zuſammenfaßt und im Verhältniß, als ſie der Vollendung näher rückt, die Vorempfindung des bevorſtehenden, ewigen Frie-

*) Ebendaſ. III. S. 246—249 (Br. v. 8. u. 12. Sept. 1853 an Dorfmüller u. Beckers).

**) Ebendaſ. III. S. 211. ***) S. 213.

dens über mich kommt*)." Einige Monate ſpäter dankt er Schubert für die neue Auflage ſeiner Geſchichte der Seele: „Dir, lieber Freund, iſt ein lieblicheres Loos gefallen als mir; Dir iſt es verſtattet, in alle die heimlichen, ſonnigen, blumenreichen Thäler einzudringen, an denen ich, auf den allgemeinſten Zuſammenhang angewieſen, wie auf dem Dampfſchiff vorbeifahre, nur von ferne einen Blick in ſie werfend." „Laſſe nicht von mir, wenn ich auch Monate lang ſtumm bleibe und fühllos ſcheine gegen Liebeserweiſe, wie die Deinigen; ſieh mich als einen zum Theil Abgeſchiedenen an, der faſt mit ſich allein bleiben muß, um in anhaltendem Feuer und im Zuſammenhang ſeiner Arbeit zu bleiben**)."

Auch ſein Haus iſt mit der Zeit einſam geworden, er lebt die letzten Jahre allein mit ſeiner Gattin, aber es iſt die glückliche Einſamkeit des Patriarchen, der auf die ſtattlichen Häuſer der Söhne und Töchter hinblickt und auf eine Schaar von Enkeln. Wenn er als Vater und Großvater redet, wird ſeine Stimme weich und zärtlich. Eine ſeiner Töchter, um deren Geſundheit er beſorgt iſt, ladet er im Sommer 1852 zu ſich nach Pyrmont: „der Vater iſt nicht bloß alt, ſondern fängt auch an ſich alt zu fühlen, jedenfalls ſind ſeine Tage gezählt. Alſo komm, komm liebſtes Kind, es ſoll dir gut gehen und du dich wohl fühlen bei uns***)." Der letzte Brief, den wir von ihm haben, aus dem Februar 1854, iſt ein großväterlicher Dank für die Geburtstagswünſche einiger ſeiner Enkel†). Es war ſein letzter Geburtstag, der achtzigſte. Ein altes katarrhaliſches Uebel, das ihn während des Winters 1853/54 viel beläſtigt hatte, ſollte durch eine Cur in Pfäfers gemildert werden. Schon auf der Reiſe dahin fanden die Seinigen in Gotha und Erlangen ſein Ausſehen ſehr verändert. Er ſtarb in Ragaz Abends den 20. Auguſt 1854.

*) Ebendaſ. III. S. 230.
**) S. 232 flgd.
***) S. 238.
†) S. 250.

Auf seinem Grabe hat König Max ihm ein Denkmal errichtet, seine Bildsäule steht in München, seine Büste in Walhalla, eine Straße Berlins führt seinen Namen. Dauernder als diese äußeren Zeichen seines Andenkens und Ruhms lebt seine Geistesthat in der deutschen Philosophie.

## III.

## Die Werke.

Die Gesammtausgabe seiner Werke, falls sie ihm selbst nicht möglich sein sollte, hatte Schelling letztwillig seinen Söhnen übertragen, insbesondere dem ältesten, der mit seiner Lehre am vertrautesten war. Unter der Mitwirkung seiner Brüder übernahm K. Fr. A. Schelling, Decan in Weinsberg, die Herausgabe des gesammten väterlichen Nachlasses und erbat sich, um dieser Arbeit ganz leben zu können, eine zeitweilige Enthebung von seinen Amtsgeschäften. In dem Zeitraum von 1856—1861 erschienen bei Cotta in vierzehn Bänden „Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke".

Die Herausgabe geschah in zwei Abtheilungen, von denen die erste zehn, die zweite vier Bände zählt; jene erschien von 1856—61, diese von 1856—1858. Die zweite Abtheilung enthält das handschriftlich ausgeführte System: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, die Philosophie der Mythologie, die Philosophie der Offenbarung. Zur Einleitung gehört als zweites Buch die rationale Philosophie. Angehängt ist dem ersten Bande die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, dem vierten die erste Vorlesung in Berlin, die eigentlich ihre Stelle in dem letzten Bande der ersten Abtheilung haben sollte, denn sie gehört nicht in die Darstellung des Systems und hat ihren bestimmten chronologischen Ort.

Die erſte Abtheilung enthält die übrigen bereits gedruckten und handſchriftlichen Werke in chronologiſcher Ordnung; ſie umfaßt einen Zeitraum von achtundfünfzig Jahren (1792—1850), in zehn Abſchnitte getheilt, die dem Stoffe gemäß ſehr ungleich ausfallen müſſen. Auf die erſten fünf Bände kommen elf Jahre, auf den ſechſten eins, auf die vier letzten ſechsundvierzig.

Die erſte Hälfte (1792—1803) umfaßt die Zeiten von Tübingen, Leipzig und Jena, der ſechſte fällt in die würzburger Zeit, die folgenden reichen von den letzten Jahren in Würzburg bis zu den letzten Jahren in Berlin. Hie und da hat ſich der Stoff in die chronologiſche Eintheilung der Bände nicht fügen wollen. Schellings Reden in den Sitzungen der münchener Akademie reichen von 1827—1841; der Band, in dem ſie ſtehen, trägt die Ueberſchrift von 1816—1832. In dieſe Zeit fallen ſchon Schellings propädeutiſche Vorleſungen in München, aber ſie finden ſich erſt im folgenden Bande und ſind dadurch von der Antrittsvorleſung, mit der ſie zuſammengehören, getrennt. Die erſten vier Bände enthalten nur Gedrucktes. Abgeſehen von dem Geſpräch „Clara", kleineren Aufſätzen und poetiſchen Verſuchen, ſind aus dem Nachlaß veröffentlicht: die Werke der zweiten Abtheilung, in der erſten die Weltalter und außerdem nur Vorträge aus Jena, Würzburg, Erlangen, Stuttgart, München, Berlin.

---

Druck von Fr. Frommann in Jena.

# Zweites Buch.

# Schellings Lehre.

---

## Erſter Abſchnitt.

# Von der Wiſſenſchaftslehre zur Naturphiloſophie.

(1794 — 1797.)

---

# Erſtes Capitel.

## Der Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Das Princip der Alleinheit.

Wie Kant die Standpunkte der dogmatiſchen Philoſophie durchläuft, bevor er die kritiſche gründet, Fichte von der kantiſchen Lehre zu ſeinem eigenen Standpunkte fortſchreitet, ſo ſteht Schelling in den Anfängen ſeiner philoſophiſchen Laufbahn unter dem Einfluß Fichtes. Mit dem Beginn des Frühjahrs 1791 hatte er zum erſtenmal das Studium der kantiſchen Vernunftkritik vollendet. Drei Jahre ſpäter finden wir ihn einverſtanden mit Fichte, drei Jahre ſpäter entſcheidet er innerhalb der Wiſſenſchaftslehre den Fortſchritt zur Naturphiloſophie. In dem kurzen Zeitraum von 1794—97 hat er den erſten durch Fichte völlig bedingten Abſchnitt ſeiner Entwicklung zurückgelegt; die Arbeiten dieſer Jahre ſind ſchon Zeugniſſe ſeiner großen philoſophiſchen Begabung, er geht vorwärts mit ſchnellen Schritten, gehoben durch ein tiefes und gründliches Verſtändniß der Wiſſenſchaftslehre, wie es damals unter den Lernenden neben ihm kein Zweiter beſaß. Noch Magiſter in Tübingen, gilt er ſchon als Fichtes genialſter Schüler, als der beſte Erklärer der Wiſſenſchaftslehre, als deren „zweiter Begründer". Er iſt für ihre Grundidee und Aufgabe von ſich aus ſo empfänglich und vorbereitet, daß er faſt gleichzeitig mit Fichte ſelbſt auf der Höhe dieſes Standpunktes erſcheint;

kaum hatte Fichte in der Abhandlung „über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre" das Programm ſeiner Philoſophie aufgeſtellt, ſo folgte noch in demſelben Jahre (1794) Schellings Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt"*).

Wir haben den Ideengang der Wiſſenſchaftslehre an ihrem Ort ſo ausführlich entwickelt, daß wir hier jede Wiederholung ſparen und nur die eigenthümliche Art hervorheben, wie Schelling dieſen Standpunkt in ſich erlebt und ausbildet. Daß er die Sache gleich in der Wurzel erfaßt, bringt ihn ſchon mit dem erſten Schritt dicht in die Nähe des Meiſters.

## I.

## Die Philoſophie als Einheitslehre.

Das Studium der Elementarphiloſophie und des Aeneſidemus hatte ihn überzeugt, daß der kantiſchen Lehre die letzte Begründung fehle: die Einheit des Princips und damit die Form aus einem Guß. Einem Geiſte, wie dem ſeinigen, der aus eigenſtem Antrieb auf die Einheit gerichtet war, konnte nichts einleuchtender ſein als dieſer Mangel. Hier fand ſich die Grundrichtung ſeiner intellectuellen Gemüthsverfaſſung in einem unwillkürlichen Widerſtreit mit der Verfaſſung der kantiſchen Lehre, in einem ebenſo natürlichen Einklang mit der Grundform der fichteſchen. Er ſah, wie Reinhold die Aufgabe wohl erkannt und zu löſen geſucht, aber in der That nicht gelöſt habe und unvermögend war ſie zu löſen; wie von Seiten der Gegner der kantiſchen Philoſophie, namentlich des Aeneſidemus, die Haupteinwürfe berechtigt waren, ſo lange die kantiſche Lehre als jener Dualismus angeſehen wurde, der ein „Ding an ſich" behauptet

*) Schellings ſämmtl. Werke Abth. I. B. I. S. 85—112.

außerhalb der Vernunft und irgendwo jenſeits der Erſcheinung. Von dieſer Vorſtellung lebte der vulgäre Kantianismus. Fichtes Beurtheilung des „Aeneſidemus", Maimons „neue Theorie des Denkens" zeigten den Ausweg und ließen erkennen, wie ſehr das Bedürfniß nach einer vollkommenen Auflöſung des geſammten Problems ſchon die Geiſter ergriffen. Dieſer Aufgabe fand ſich Schelling gegenüber, als ihn der Drang des Philoſophirens unwiderſtehlich erfaßt hatte. Sein Ausgangspunkt war genau der fichteſche*).

Seine erſte Schrift will die Aufgabe nicht löſen, ſondern beſtimmen. Philoſophie im Sinn der Wiſſenſchaft iſt nur möglich als ein geſchloſſenes Syſtem, als ein Ganzes, deſſen Form in einer nothwendigen und durchgängigen Einheit beſteht. Ohne ein ſolches Einheitsprincip keine Wiſſenſchaft, keine Philoſophie; dieſes die Möglichkeit eines Syſtems in ſich tragende, das Ganze deſſelben aus ſich geſtaltende Princip iſt „die Urform alles Wiſſens", jene Einheit des Grundſatzes, welche der kantiſchen Lehre fehlt. Es handelt ſich um den einen Grundſatz, in dem alles Wiſſen wurzelt, um die Auffindung deſſelben, in dieſer Auffindung beſteht die Theorie des Wiſſens, „die Urwiſſenſchaft". Offenbar muß der oberſte Grundſatz einen unbedingten Inhalt (oder das Unbedingte zum Inhalt) haben, das Unbedingte iſt durch nichts bedingt als durch ſich ſelbſt; was ſich ſelbſt bedingt oder ſich ſelbſt ſetzt, hat abſolute Cauſalität, dieſe hat nur das Ich, nur das Ich iſt unbedingt, alles andere iſt bedingt durch das Ich, alles Bedingte iſt Nicht-Ich.

Der erſte Grundſatz heißt demnach: „das Unbedingte = Ich", daraus folgt unmittelbar der zweite: „alles Bedingte = Nicht-Ich", und da alles Nicht-Ich nur durch das Ich geſetzt iſt, dieſes aber ſich ſelbſt nicht aufhebt, indem es das Nicht-Ich ſetzt, ſo iſt die

*) Ebendaſelbſt S. 87—89.

nothwendige Folge, daß beide geſetzt werden als in gegenſeitiger Relation oder Wechſelwirkung begriffen. So folgt aus dem erſten Grundſatz der zweite, aus beiden der dritte; der erſte enthält „die Form der Unbedingtheit", der zweite „die der Bedingtheit", der dritte beides zugleich, nämlich „die durch die Unbedingtheit beſtimmte Bedingtheit". Damit ſind alle möglichen Formen des Wiſſens erſchöpft, dieſe drei Grundſätze enthalten „die Urform aller Wiſſenſchaft", die Grundlage der Philoſophie, deren Einheitsprincip das Ich iſt als das wahrhaft und einzig Unbedingte*).

Schelling ſchickte dem Begründer der Wiſſenſchaftslehre dieſen ſeinen erſten philoſophiſchen Verſuch. „Vielleicht," ſo ſchrieb er, „hat die anliegende Schrift ſogar einiges Recht, Ihnen überreicht zu werden, dadurch erhalten, daß ſie vorzüglich in Bezug auf Ihre letzte Schrift, die der philoſophiſchen Welt neue große Ausſichten eröffnet hat, geſchrieben und zum Theil wirklich durch ſie veranlaßt iſt**)."

## II.

## Das Ich als Princip der Philoſophie.

### Wiſſenſchaftslehre und Spinozismus.

Unmittelbar auf Fichtes „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre" folgt Schellings zweite Schrift „vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen***)". Sie iſt in Rückſicht auf die Wiſſenſchaftslehre nicht

*) Ebendaſ. S. 89—101. Vgl. meine Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. V. Buch II. Cap. III. S. 486—507.

**) Fichtes und Schellings philoſophiſcher Briefwechſel S. 1 u. 2.

***) Schellings S. W. Abth. I. Bd. I. S. 149—244. Die Schrift erſchien 1795 und bildet das erſte Stück in dem erſten (und einzigen) Bande der philoſ. Schriften, den Sch. 1809 herausgab.

bloß deren „beſter Commentar", ſondern deren einfachſte Begründung und darf in dieſem Sinn als ein Vorläufer jener „erſten Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre" gelten, die Fichte erſt drei Jahre ſpäter ſchrieb.

Die Grundfrage geht auf den Punkt zurück, in dem ſchon feſtgeſtellt iſt, daß die Philoſophie Einheitslehre und ihr Princip das Unbedingte ſein müſſe; jetzt wird von neuem gefragt: worin das Unbedingte oder Abſolute beſteht, dieſer Realgrund alles Wiſſens, dieſer Urgrund alles Realen? Zur Auflöſung dieſer Frage bieten ſich zwei Möglichkeiten: entweder iſt das eine Princip, aus welchem alles abgeleitet werden ſoll, in die Natur der Dinge zu ſetzen, unabhängig von dem erkennenden Subject, oder in das Weſen des letzteren; entweder iſt jenes Princip „das abſolute Object" oder „das abſolute Subject". Die erſte Faſſung giebt den Standpunkt des Dogmatismus, die zweite den des Kriticismus. Die Philoſophie aus einem Princip iſt Monismus: dieſe Faſſung ſteht feſt. Der Monismus iſt entweder dogmatiſch oder kritiſch: welche dieſer beiden Faſſungen die einzig mögliche iſt, ſteht in Frage.

Das Unbedingte kann nicht in das Object geſetzt werden, denn ein abſolutes oder unbedingtes Object widerſtreitet ſich ſelbſt, wie ein hölzernes Eiſen. Das Object iſt nur denkbar in Rückſicht auf ein (ihm entgegengeſetztes) Subject, daher iſt es als ſolches bedingt und in der Sphäre der Objecte überhaupt das Unbedingte nicht anzutreffen. „Unſer deutſches Wort bedingen nebſt den abgeleiteten iſt in der That ein vortreffliches Wort, von dem man ſagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philoſophiſcher Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt dasjenige, was zum Ding gemacht iſt, wodurch zugleich erhellt, daß nichts durch ſich ſelbſt

als Ding geſetzt ſein kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerſpruch iſt. Unbedingt nämlich iſt das, was gar nicht zum Ding gemacht iſt, gar nicht zum Ding werden kann*)." Alle Objecte ſind bedingt und gehören in die Reihe der Dinge. Mithin kann das Unbedingte nur in dem geſucht werden, das ſchlechterdings nicht als Object oder Ding gedacht werden kann: in dem Gebiete des Subjectiven, in dem Subject, ſofern daſſelbe kein Object, kein Ding iſt noch jemals ſein kann. Die einzig mögliche Faſſung des Unbedingten iſt die kritiſche. Doch muß man ſich hier vor einem Fehlgriff hüten.

Wie das Object nur durch ſeinen Gegenſatz und durch ſeine Beziehung zu dem Subject beſtimmbar iſt, ſo gilt von dem letzteren daſſelbe in Rückſicht auf das Object. Beide beziehen ſich auf einander und ſind durch dieſe ihre Relation bedingt. Das dadurch beſtimmte Subject gehört in die Sphäre des Bedingten, der Dinge, der Objecte; es iſt das in der Wechſelwirkung mit dem Object begriffene, vorhandene, gegebene Subject, mit einem Wort die Thatſache des ſubjectiven Bewußtſeins (das Bewußtſein als Thatſache). Es könnte ſcheinen, als ob zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Standpunkten des Dogmatismus und Kriticismus (des abſoluten Objects und abſoluten Subjects) ein mittlerer möglich wäre, der ſcheinbar beide vereinigt, indem er von der Verbindung zwiſchen Subject und Object, von der Thatſache des Bewußtſeins, von (dem Factum) der Vorſtellung der Dinge ausgeht. Jede Thatſache iſt als ſolche bedingt und kann ſchon deßhalb nicht zum Princip der Philoſophie gemacht werden; ein ſolcher Standpunkt vermittelt nicht, ſondern fällt auf die dem Kriticismus entgegengeſetzte Seite und iſt nur da-

*) Ebendaſ. §. 3.

durch lehrreich, daß aus ſeiner Durchführung die Unhaltbarkeit des ganzen Verſuchs einleuchtet. Bekanntlich hatte Reinhold ſeine Elementarphiloſophie auf die Thatſache des Bewußtſeins gegründet und in dem bedingten Subjecte das Fundament der kritiſchen Philoſophie geſucht. Dadurch war die nachkantiſche Grundfrage in ein Stadium eingetreten, worin ſie nicht bleiben konnte, ſondern die Einwürfe des Aeneſidemus, die Berichtigung Maimons, die entſcheidende That Fichtes hervorrief. Das war Reinholds unleugbares Verdienſt. „Man würde," urtheilt Schelling gerecht und treffend, „ſehr wenig Einſicht in den nothwendigen Gang aller Wiſſenſchaften verrathen, wenn man dieſes Verſuchs auch dann, wenn die Philoſophie weiter vorgerückt iſt, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu beſtimmt, das eigentliche Problem der Philoſophie zu löſen, aber dazu, es auf die beſtimmteſte Art vorzuſtellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine ſolche beſtimmte Vorſtellung des eigentlichen Streitpunktes gerade in der Philoſophie hervorbringen muß und dieſe Beſtimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit ſelbſt möglich wird." Aehnlich urtheilt er über Reinhold in einem gleichzeitigen Briefe an Hegel: „indeſſen war auch das eine Stufe, über welche die Wiſſenſchaft gehen mußte, und ich weiß nicht, ob man es nicht Reinholden zu verdanken hat, daß wir nun ſobald, als es meinen ſicherſten Erwartungen nach geſchehen muß, auf dem höchſten Punkt ſtehen werden*)". Dieſes Urtheil iſt richtig und bleibt in Kraft, wenn auch ſpäter Schelling in gereizter Stimmung Reinhold ſo abſchätzig als möglich behandelt.

*) Ebendaſ. §. 5 S. 175 Anmerkg. Vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. I. S. 75. (Der Brief an Hegel iſt vom 4. Febr. 1795, die Vorrede der Schrift vom Ich u. ſ. w. vom 29. März 1795.)

Das Unbedingte kann demnach weder als Object noch als bedingtes Subject, ſondern nur als abſolutes Subject oder als abſolutes Ich gefaßt werden: das iſt die kritiſche Faſſung, jede andere Art, das Princip der Philoſophie zu beſtimmen, iſt dogmatiſch.

Aus dem Begriffe des abſoluten Ich folgen die nothwendigen Beſtimmungen ſeines Weſens. Es iſt vermöge ſeiner Unbedingtheit „urſprünglich oder Urſache ſeiner ſelbſt", es iſt vermöge ſeiner Urſprünglichkeit „Einheit ſchlechthin", es begreift vermöge ſeiner abſoluten Einheit alle Realität in ſich und iſt in Wahrheit das Alleine (ἓν καὶ πᾶν), es iſt vermöge ſeiner Alleinheit unendliche Realität, die abſolute alles erzeugende und in allem ſich ſelbſt auswirkende Macht, in der Nothwendigkeit und Freiheit vollkommen eines ſind*).

Die Summe und der Schwerpunkt dieſer ganzen Entwicklung liegt in der Einſicht: das abſolute Ich muß genau ſo gedacht werden, wie Spinoza die eine und einzige Subſtanz (das abſolute Nicht-Ich) gedacht hat; dieſer Begriff allein erfüllt, was Spinoza zur Begründung der Philoſophie gefordert. Setzen wir alſo das abſolute Ich an die Stelle der ſpinoziſtiſchen Subſtanz, ſo haben wir die Philoſophie aus einem Princip und einem Guß, ein Syſtem in vollendeter Form nach dem Vorbilde des Spinozismus. So faßt Schelling ſeine Aufgabe. Auf dieſen Punkt iſt die ganze Schrift „vom Ich als dem Princip der Philoſophie" gerichtet, daher der Schlußſatz der Vorrede: „ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten iſt, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenſtück zu Spinozas Ethik aufzuſtellen, Realität zu geben".

*) Schellings ſämmtl. W. Abth. I. Bd. I. S. 193.

Und in jenem ſchon erwähnten Briefe an Hegel ſchreibt er: „ich bin indeſſen Spinoziſt geworden! Staune nicht, du wirſt bald hören, wie? Spinoza war die Welt alles, mir iſt es das Ich*)".

*) Ebendaſ. S. 159. Vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. I. S. 76.

# Zweites Capitel.

## Dogmatismus und Kriticismus.

Vergleichen wir das dogmatiſche Syſtem in der vollendeten Form des Spinozismus mit dem folgerichtigen kritiſchen, ſo leuchtet jetzt ein, worin beide übereinſtimmen und worin ſie einander entgegengeſetzt ſind: ſie ſtimmen überein 1) in der Abſicht, das Unbedingte oder Abſolute zum Princip der Philoſophie zu machen, 2) darin, daß ſie dieſes Princip gleichſetzen dem Alleinen; aber wie Spinoza das Alleine begreift, in ſolcher Form und in ſolchen Beſtimmungen kann (nicht das abſolute Object oder Nicht-Ich, ſondern) nur das abſolute Ich gefaßt werden. Hieraus erſt erhellt der wahre Punkt ſowohl der Uebereinſtimmung als des Gegenſatzes zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus, erſt in dieſem Lichte wird das wahre Verhältniß beider erkennbar, und es iſt ſehr wichtig, eben dieſes Verhältniß mit aller Klarheit einzuſehen, weil man ſonſt Gefahr läuft, dogmatiſche Beſtimmungen für kritiſche gelten zu laſſen. In einer durchgängigen Unklarheit und Verwirrung dieſer Art befinden ſich die Kantianer, die gar nicht wiſſen, wo der Schwerpunkt der kritiſchen Philoſophie liegt. Um die beiden entgegengeſetzten Standpunkte der Philoſophie in ihrem wahren Verhältniß zu erleuchten und die Kantianer gewöhnlichen Schlages aus dem Wege zu räumen, ſchreibt Schelling ſeine „Philoſophiſchen Briefe über Dog-

matismus und Kriticismus*)". Es ist die Schrift, die er im Sinne hatte, als er seinem Freunde Hegel zurief: „ich bin Spinozist geworden! du wirst bald hören, wie?"

## I.

### Der Pseudokantianismus.

Gegeben ist für das gewöhnliche Bewußtsein die Mannigfaltigkeit der Dinge, begriffen unter dem Gegensatz des Bewußtseins und der Welt, des Subjects und Objects; gefordert wird für die philosophische Erkenntniß die Auflösung dieses Gegensatzes, die absolute Einheit des Subjects und Objects, die Forderung wird erfüllt und die unbedingte Einheit hergestellt, indem entweder das Subject völlig aufgeht in das Object oder umgekehrt. Gleichviel, welche Fassung man wählt, ausgeschlossen in jedem Fall ist die dualistische.

Es ist baarer Dualismus, wenn außer dem absoluten Subject noch ein Ding an sich gesetzt wird als absolutes Object, unabhängig von den Bedingungen des Bewußtseins. Auf diesen Irrweg ist die kritische Philosophie unter den Händen der gewöhnlichen Kantianer gerathen, die das Ding an sich buchstäblich vergöttern, sie machen es in ihrer Gottesidee zum absoluten Object, beweisen die Realität Gottes aus moralischen Gründen und thun mit dieser Einsicht groß gegenüber dem Dogmatismus; in der moralischen Gottesidee liegt nach ihrer Meinung die Differenz beider Systeme, der Vorzug des kritischen. Damit ist dieser sogenannte Kriticismus, während er sich einbildet, auf der Höhe zu stehen, herabgesunken auf eine niedrige und platte Stufe dogmatischer Denkweise. Nichts ist unkritischer als die Vorstellung

*) Sch. sämmtl. W. Abth. I. Bd. I. S. 281—342 (geschrieben im J. 1795).

eines abſoluten Objects, als der Glaube an die Realität eines ſolchen Dinges. Zum Glauben gehört eine Perſon, ein Subject. Gäbe es ein abſolutes Object, ſo wäre kein von ihm unabhängiges Weſen möglich, kein Subject, keine ſubjective Gewißheit, alſo kein Glaube an ein ſolches Ding! Mit der Möglichkeit des Subjects iſt einleuchtenderweiſe die Möglichkeit der Philoſophie ſelbſt aufgehoben. Kant wollte die letztere begründen und hat es gethan. Nichts ſteht daher mit der kantiſchen Lehre in ärgerem Widerſpruch als der Triumph der Kantianer über den moraliſchen Gottesbeweis, den ſie als die größte That der kritiſchen Philoſophie verkünden. Es giebt Freunde, deren Unverſtand gefährlicher iſt als die ſchlimmſte Feindſchaft, die kantiſche Philoſophie hat ſolcher Freunde die Menge. „Kann es für den Philoſophen ein beſchämenderes Schauſpiel geben, als wegen ſeines mißverſtandenen oder mißbrauchten, zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgeſtimmten Syſtems an den Pranger des Lobes geſtellt zu werden*)?“

Das Daſein eines unbedingten Objects (Dinges an ſich), ſo meinen die Kantianer, ſei durch die kritiſche Philoſophie keineswegs aufgehoben, ſondern dem menſchlichen Geiſte erſt dargethan worden, zwar nicht auf dem Wege der Erkenntniß, wohl aber vermöge des Glaubens, nicht durch die theoretiſche Vernunft, wohl aber durch die praktiſche. Unſer Erkenntnißvermögen ſei eben zu ſchwach, um das Ding an ſich zu erfaſſen, und dieſe Schwäche ſei nicht etwa nur eine einſtweilige Schranke, die der ſich erweiternde Geiſt mit der Zeit überwinden werde, ſondern die Naturbeſchaffenheit der menſchlichen Vernunft, man könne ſich daher über dieſen Punkt gänzlich und für immer beruhigen, Dank

*) Ebendaſ. I. Brief S. 287 flgd. S. 289 flgd.

der glorreichen Entdeckung Kants! Jetzt könne man das theoretisch Unbeweisbare mit völliger Sicherheit dem Stempel der praktischen Vernunft übergeben und dadurch in gangbare Münze verwandeln. Und dieses theoretisch Unbeweisbare, was ist es? Der Unbegriff der Realität eines Dinges an sich, eines absoluten Objects! Diesen Unbegriff nicht denken zu können, gilt als die Schwäche der theoretischen Vernunft; diesen Unbegriff in Realität zu verwandeln, an die Realität dieses Unbegriffs zu glauben, gilt als die Stärke und Erhabenheit der praktischen! Und das nennt man kritische Philosophie, rühmt sich derselben und preist daraufhin den Namen Kants*)! Schelling hatte in Tübingen Beispiele solcher Kantianer vor sich und schildert sie seinem Freunde Hegel in einem Briefe aus dem Anfange des Jahres 1795 schon in den Zügen, welche die „philosophischen Briefe" mit geschärfter Satyre ausprägen. „Jetzt giebt es hier Kantianer die Menge, aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat sich die Philosophie Lob bereitet, nach vieler Mühe haben nun endlich unsere Philosophen den Punkt gefunden, wie weit man mit dieser Wissenschaft gehen dürfe. Auf diesem Punkt haben sie sich festgesetzt, angesiedelt und Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist und wofür sie Gott den Herrn preisen." „Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingische) Vernunft den Knoten. Es ist Wonne, den Triumph unserer philosophischen Helden mit anzusehen. Die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber."

---

*) Ebendas. II. Brief.

## II.

## Verhältniß von Dogmatismus und Kriticismus.

### 1. Uebereinſtimmung: das moniſtiſche Syſtem.

Die kantiſche Vernunftkritik hat jene Verirrung veranlaßt, aber nicht verſchuldet, denn ihre Grundfrage läßt über die Bedeutung des Problems keinen Zweifel. Es wird gefragt: „wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ Geſetzt, es gebe bloß Einheit und keine Vielheit, nichts zu Vereinigendes, ſo ſind ſynthetiſche Urtheile unmöglich, und die Frage darnach hat keinen Sinn; geſetzt, die Vielheit ſei urſprünglich und nicht zu vereinigen, ſo folgt daſſelbe. Mithin iſt die ganze Frage nur dann möglich, wenn die abſolute Einheit in Widerſtreit mit der Vielheit beſteht, wenn es ſich um die Auflöſung dieſes Gegenſatzes handelt. Nun iſt der Widerſtreit zwiſchen der abſoluten Einheit und Vielheit gleichbedeutend mit dem Widerſtreit zwiſchen Subject und Object, daher die Frage nach der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori gleichbedeutend mit der Frage nach der Auflöſung des Widerſtreits zwiſchen Subject und Object. Oder anders ausgedrückt: „wie kann aus dem Abſoluten herausgegangen werden auf Entgegengeſetztes? Wie kann das Abſolute aus ſich herausgehen? = Wie iſt der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich? = Wie iſt das Daſein der Welt möglich?“ Dieſe Wendungen ſind verſchiedene Formeln derſelben Frage, die das Grundproblem der kantiſchen Vernunftkritik ausmacht*).

Die Auflöſung des Widerſtreits iſt nur möglich durch die Identität oder Einheit des Subject und Object, dieſe Identität

*) Ebendaſ. III. Br. u. VII. Br. S. 293 flgd. S. 313.

ſelbſt iſt denkbar entweder als abſolutes Object (Ding an ſich) oder als abſolutes Subject (Subject an ſich): die erſte Art der Auflöſung giebt den Dogmatismus (Realismus), die zweite den Kriticismus (Idealismus). Es iſt dieſelbe Aufgabe, auf zwei verſchiedene Arten gelöſt, die keine dritte Möglichkeit einräumen; es iſt demnach klar, daß Dogmatismus und Kriticismus *daſſelbe Problem* haben*).

Welcher Weg zur Auflöſung dieſes Problems auch genommen werde, in keinem Fall iſt die Einheit, um die es ſich handelt, bloß theoretiſch herzuſtellen. Dieſe Einheit iſt eine Aufgabe, ein Poſtulat, nur zu erfüllen durch eine Veränderung, die das Subject mit ſich ſelbſt vornimmt, durch das Streben nach einem Ziel, welches das Subject ſich ſelbſt ſetzt und ergreift, d. h. ſie iſt nur praktiſch zu löſen. Mithin unterſcheiden ſich Dogmatismus und Kriticismus weder im Problem noch darin, daß dem letzteren das Problem als eine praktiſche Forderung gilt: in beiden Syſtemen handelt es ſich um die *abſolute Einheit*, in beiden iſt dieſe Einheit eine *praktiſch* zu löſende Aufgabe, ein ſittliches Poſtulat**).

### 2. *Gegenſatz: das Freiheitsſyſtem.*

Das Subject ſoll aufgehen im abſoluten Object: das iſt die Forderung des Dogmatismus, das Ziel der Lehre Spinozas. Dieſes Ziel iſt erreicht in der intellectuellen Anſchauung Gottes, in welcher das Subject ſich ſelbſt anſchaut als untergegangen im Abſoluten; es ſchaut ſich an als untergegangen, als vernichtet, alſo ſchaut es doch ſich *ſelbſt* an und iſt ſeines vollkommenen

*) Ebendaſ. V. Br. u. VI. Br. S. 301—303. S. 308.
**) Ebendaſ. V. Br. S. 305.

Zuſtandes inne, es erkennt und fühlt ſich frei von der Schranke. Ein ſolcher Zuſtand iſt nicht Vernichtung, ſondern Erweiterung der Perſönlichkeit, nicht Untergang, ſondern Seligkeit, „der Himmel im Verſtande," das Gefühl voller Befriedigung, die Tugend, die keines Lohnes bedarf, da ſie ihn in ſich ſelbſt findet. In Wahrheit iſt das erreichte Ziel die vollendete Selbſtanſchauung des Subjects, die der Dogmatismus für die Anſchauung des abſoluten Objects anſieht, er nimmt die Erkenntniß Gottes für eine Wirkung der göttlichen Cauſalität, ihm gilt der abſolute Zuſtand als Vernichtung des Subjects im Abſoluten und dieſe Vernichtung nicht als ſelbſteigene That des Subjects, ſondern als Machtäußerung des abſoluten Objects, daher dem Subjecte hier nichts anderes übrig bleibt, als ſich vernichten zu laſſen, d. h. ſich ſchlechthin leidend zu verhalten gegen die göttliche Cauſalität. Was der Dogmatismus will, iſt nicht Kampf, ſondern Unterwerfung, es iſt der freiwillige Untergang, „die ſtille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt". Er nimmt die That des Subjects für die Wirkung des Objects. Dieſe Vorſtellungsweiſe, womit die Philoſophie übergeht zur Schwärmerei, charakteriſirt den Dogmatismus und unterſcheidet ihn völlig von dem entgegengeſetzten Syſtem*).

Die Löſung der Aufgabe iſt unmöglich durch Aufhebung des Subjects, das Subject iſt nicht aufzuheben, jeder Glaube daran iſt Schwärmerei. Jene abſolute Einheit, die gefordert wird, iſt kein Object, weder ein realiſirtes noch ein realiſirbares, ſondern eine unendliche Aufgabe, das Ziel nicht der Selbſtvernichtung, ſondern fortwährender Selbſtbethätigung.

---

*) Ebendaſ. VII. Br. S. 315 flgd. VIII. Br. S. 316 flgd. S. 319—22.

Jetzt erſt iſt das Verhältniß zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus ganz klar. Beide Syſteme haben daſſelbe Problem, die Identität von Subject und Object, beide ſetzen dieſe Identität als Ziel, als Object des Handelns, als praktiſches Poſtulat. Sie unterſcheiden ſich durch die Art der praktiſchen Löſung, durch den Geiſt des Poſtulats: das dogmatiſche Syſtem nimmt die Löſung als abſoluten Zuſtand, das kritiſche als unendliche Aufgabe; jenes fordert die unbeſchränkteſte Paſſivität des Subjects, dieſes die unbeſchränkteſte Activität. Das dogmatiſche Poſtulat heißt: „vernichte dich! höre auf zu ſein!“ Das kritiſche heißt: „ſei*)“!

Die Uebereinſtimmung beider Syſteme liegt in (der Aufgabe und Forderung) der Identität, ihr Gegenſatz in der Freiheit. In dieſem Punkte verhalten ſie ſich, wie Ja und Nein. Gilt der Dogmatismus, ſo iſt die Freiheit unmöglich; wird das Ding an ſich (das abſolute Object) geſetzt, ſo iſt die Freiheit aufgehoben, mit der Idee eines objectiven Gottes iſt die Vernunftfreiheit und Autonomie unverträglich; die nothwendige Folge des erſten Begriffs iſt die Verneinung des zweiten. Daß der Begriff Gottes als eines abſoluten Objects (Dinges an ſich) praktiſch ſein ſoll, hebt die Nothwendigkeit dieſer Folge nicht auf. Ding an ſich und Freiheit ſind abſolut entgegengeſetzt: das iſt der Gegenſatz zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus.

Wären die Erkenntnißobjecte Dinge an ſich, ſo wäre die Freiheit vernichtet, die letztere iſt alſo nur möglich, wenn die Erkenntnißobjecte (nicht Dinge an ſich, ſondern) Erſcheinungen ſind. Daß wir nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen erkennen, dieſer phänomenale Charakter der Erkenntnißobjecte iſt mithin nicht die Folge der menſchlichen Vernunftſchwäche, ſondern

*) Ebendaſ. IX. Br. S. 327. S. 333—35.

der unbedingten Vernunftfreiheit: jenes rühmen die Kantianer, dieſes iſt der wahre Gedanke Kants und die Grundidee ſeines ganzen Syſtems*).

## III.

### Das Ergebniß.

Wir faſſen den Kern der philoſophiſchen Briefe, die zum Tiefſten und Einſichtsvollſten gehören, was über Kant geſchrieben iſt, in folgenden Satz: Dogmatismus und Kriticismus ſind beide Identitätsſyſteme, ſie ſind beide moniſtiſch, der Kriticismus iſt Freiheitsſyſtem, der Dogmatismus das Gegentheil. Wenn es keinen anderen Beweis der Freiheit giebt, als den praktiſchen, ſo iſt der Dogmatismus nur praktiſch widerlegbar, nämlich dadurch, „daß man das entgegengeſetzte Syſtem in ſich realiſirt**)".

Die drei erſten Schriften Schellings ſind in ihrem Fortgange durch dieſe drei Grundgedanken beſtimmt: 1) das Princip der Philoſophie iſt das Unbedingte, welches nur eines ſein kann, 2) das Unbedingte kann nur gedacht werden als das abſolute Ich, 3) das abſolute Ich iſt Selbſtbethätigung, Selbſtzweck, Freiheit. In einem ſeiner Briefe an Hegel ſummirt Schelling ſelbſt den Gedankengang ſeiner erſten Schriften und bezeichnet ſeinen damaligen Standpunkt in folgender Weiſe: „vom Unbedingten muß die Philoſophie ausgehen. Nun fragt ſich's nur, worin dieſes Unbedingte liegt, im Ich oder Nicht-Ich? Iſt dieſe Frage entſchieden, ſo iſt alles entſchieden. Mir iſt das höchſte Princip aller Philoſophie das reine abſolute Ich d. h. das Ich, inwie-

*) Ebendaſ. X. Br.

**) Ebendaſ. X. Br.

fern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objecte bedingt, ſondern durch Freiheit geſetzt iſt. Das A und O aller Philoſophie iſt Freiheit*)." Faſt mit denſelben Worten charakteriſirt Fichte den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre in einem ſeiner Briefe an Reinhold: „mein Syſtem iſt von Anfang bis zu Ende nur eine Analyſe des Begriffs der Freiheit, und es kann in ihm dieſem nicht widerſprochen werden, weil gar kein anderes Ingrediens hineinkommt**)".

Hier finden wir Schelling in völliger und freier Uebereinſtimmung mit Fichte. Er ſieht, daß der Weg der Philoſophie von Kant zu Fichte geht, hoch hinweg über die Köpfe der Tageskantianer; er anerkennt in Fichte den Führer. Hören wir ihn ſelbſt in einem ſeiner brieflichen Ergüſſe an Hegel: „ich lebe und webe gegenwärtig in der Philoſophie. Die Philoſophie iſt noch nicht am Ende. Kant hat die Reſultate gegeben, die Prämiſſen fehlen noch. Und wer kann die Reſultate verſtehen ohne die Prämiſſen? Ein Kant wohl, aber was ſoll der große Haufe damit? Fichte, als er das letztemal hier war, ſagte, man müſſe den Genius des Socrates haben, um in Kant einzudringen. Ich finde es täglich wahrer. Wir müſſen noch weiter mit der Philoſophie." „Fichte wird die Philoſophie auf eine Höhe heben, vor der ſelbſt die meiſten der bisherigen Kantianer ſchwindeln werden." „Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza, ſie ſoll die höchſten Principien aller Philoſophie aufſtellen, die Principien, in denen ſich die theoretiſche und praktiſche Philoſophie vereinigt. Wenn

*) Aus Sch. Leben. In Br. Bd. I. S. 76 (Br. v. 4. Febr. 1795).

**) Meine Geſch. der neuern Philoſ. Bd. V. S. 493.

ich Muth und Zeit habe, ſoll ich nächſte Meſſe oder längſtens nächſten Sommer fertig ſein. Glücklich genug, wenn ich einer der erſten bin, die den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit begrüßen! Segen ſei mit dem großen Mann; er wird das Werk vollenden*)!"

*) Aus Sch. Leben. In Br. Bd. I. S. 73 flgd. (der Br. iſt aus den erſten Tagen des J. 1795).

# Drittes Capitel.

## Die Freiheit als Princip*).

### I.

### Das ſittliche Gebot. Ethik und Moral.

Die kritiſche Philoſophie iſt Freiheitslehre; ihr Princip iſt das Unbedingte, nicht als Object, alſo nicht theoretiſch zu realiſiren, ſondern praktiſch, es iſt kein objectives Sein, ſondern das abſolute, das Alleine, das ſich in jedem Daſein offenbart und eines iſt mit mir ſelbſt, mit dem letzten Unveränderlichen in mir, dem innerſten Grund und Kern meines Weſens. Daher heißt die Aufgabe der kritiſchen Philoſophie: „ſei abſolut frei". Dieſe Aufgabe ſetzt ein Ziel und fordert, daß es erſtrebt werde; das Poſtulat lautet: „ſtrebe frei zu ſein, erſtrebe die Unbedingtheit!" Wäre das Streben an irgend eine unüberſteigliche Schranke gefeſſelt, ſo könnte ſein Ziel nicht die Unbedingtheit ſein, daher heißt „nach Unbedingtheit ſtreben" ſo viel als „unbedingt ſtreben", und das obige Poſtulat lautet demgemäß: „dein Streben ſei unbedingt!" Das iſt nur möglich, wenn durch daſſelbe alles Widerſtrebende beſtimmt, alle äußeren Dinge, die ganze Erſcheinungs-

*) Neue Deduction des Naturrechts. (S. W. Abth. I. S. 245—280.) Die Schrift, verfaßt 1795, veröffentlicht im Fichte-Niethammer'ſchen Journal [1796 u. 97], iſt früher geſchrieben, aber zum Theil ſpäter gedruckt als Fichtes Rechtslehre.

welt beherrſcht wird. Daher die nothwendige Forderung: „alles Widerſtrebende werde durch dein Streben beſtimmt, die Welt ſei dein moraliſches Eigenthum*)".

Es giebt kein unbedingtes Streben ohne Wirkſamkeit auf und Herrſchaft über die Dinge d. h. ohne phyſiſche Cauſalität; die Freiheit muß als Natur erſcheinen und wirken, als freie oder autonome Naturerſcheinung d. h. als Leben. Cauſalität iſt Macht. Unbedingtes Streben iſt zugleich freie und phyſiſche Cauſalität, zugleich moraliſche und phyſiſche Macht. Nun giebt es kein Streben ohne Widerſtreben, ohne Widerſtand. Was der phyſiſchen Macht Widerſtand leiſtet, iſt Natur; was der moraliſchen Widerſtand leiſtet, iſt Menſchheit. Natur iſt Schranke des Könnens, Menſchheit iſt Schranke des Dürfens**).

Giebt es nun kein unbedingtes Streben ohne unbedingtes Widerſtreben, ohne moraliſchen Widerſtand, ohne daß der Freiheit eines Weſens die eines andern in den Weg tritt, ſo iſt eine Mehrheit freier Weſen nothwendig. Alle erſtreben daſſelbe Ziel und ſind darin identiſch, ihr gegenſeitiges Widerſtreben oder ihre Nichtidentität liegt nicht im Ziel, ſondern in den Schranken des Strebens, nicht in deſſen unbedingter, ſondern bedingter Natur, in ſeiner zeitlichen und empiriſchen Beſchränkung. Vermöge des empiriſchen Strebens fallen die Freiheitsſphären aus einander und ſchließen ſich gegenſeitig aus. Eben dadurch wird jede dieſer Sphären eine ausſchließende, einzelne, individuelle: jedes freie Weſen bildet einen Einzelwillen, eine moraliſche Individualität.

Wäre ein Individuum als ſolches unbedingt frei, ſo wären alle übrigen vollkommen unfrei, und die Freiheit überhaupt wäre

*) Neue Deduction u. ſ. w. §. 1—7.

**) Ebendaſ. §. 8—13.

unmöglich. Alſo Freiheit überhaupt und unbedingte empiriſche oder individuelle Freiheit ſtehen in Widerſtreit; dieſer Widerſtreit iſt zu löſen und die Freiheit als ſolche dadurch herzuſtellen, daß jeder Einzelwille dergeſtalt eingeſchränkt wird, daß mit ſeinem Wollen das aller übrigen beſtehen kann*).

Das Problem iſt der Widerſtreit der allgemeinen und individuellen Freiheit, des allgemeinen und individuellen Willens; die Löſung des Problems fordert die Uebereinſtimmung beider, der allgemeine Wille geht auf ein Reich moraliſcher Weſen, der individuelle auf die abſolute Selbſtbeſtimmung des Individuums; das Gebot des erſten iſt ethiſch, das des anderen moraliſch. Es handelt ſich um die Uebereinſtimmung beider, um die Gleichung des ethiſchen und moraliſchen Wollens. Das höchſte Gebot aller Ethik heißt: „handle ſo, daß dein Wille abſoluter Wille ſei, daß die ganze moraliſche Welt deine Handlung wollen könne, daß durch dieſelbe kein vernünftiges Weſen als bloßes Object, ſondern als mithandelndes Subject geſetzt werde**)".

## II.

## Die Rechtslehre.

Die Form des Einzelwillens iſt eine nothwendige Bedingung des Willens überhaupt, ſie gilt daher unbedingt und tritt jeder Einſchränkung entgegen. Wenn nun das ethiſche Gebot die Geltung des allgemeinen Willens und darum die Einſchränkung des individuellen fordert, ſo erhebt ſich dagegen die unbedingte Geltung des letzteren von Seiten der Form. Hier iſt eine Wiſſenſchaft nöthig, die ſich in Gegenſatz zur Ethik ſtellt, und deren Charakter und Probleme aus eben dieſer Entgegenſetzung ein-

*) Ebendaſ. §. 13—20.

**) Ebendaſ. §. 31—45.

leuchten*). Einzuſchränken iſt der Einzelwille in Rückſicht auf ſeine Herrſchaft nach außen, die Ausdehnung ſeines Machtgebietes, ſein Können, d. i. die Materie des Willens, denn die uneingeſchränkte Freiheit des Individuums in dieſem Sinne wäre die Vernichtung der Freiheit aller. Unbedingt anzuerkennen und aufrechtzuhalten iſt die Willensfreiheit von Seiten der Form, das perſönliche Wollen, die Wurzel aller Freiheit. Eingeſchränktes Können innerhalb der Willensfreiheit iſt Dürfen. Was ich darf, iſt mein Recht. Jene der Ethik entgegengeſetzte Wiſſenſchaft iſt die Rechtslehre. Der individuelle Wille ſoll nichts enthalten, was dem allgemeinen widerſtreitet, er ſoll in Rückſicht ſeiner Materie mit dieſem übereinſtimmen: das gebietet die Ethik. Der allgemeine Wille darf nichts enthalten, was die Form des individuellen Willens aufhebt, die Materie des erſten muß im Einklang ſein mit der Form des letzteren: dieſe Uebereinſtimmung iſt das Problem der Rechtslehre**).

### 1. Urrecht.

Die Frage heißt: was darf ich? Welches ſind meine urſprünglichen Rechte? Die Deduction derſelben iſt die Aufgabe der Rechtslehre, zu löſen aus einem oberſten Grundſatz, den die Geltung der individuellen Willensform dahin beſtimmt: „ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens gemäß iſt, ich darf alles, wodurch ich das Dürfen als ſolches behaupte.“ So iſt die Materie des Dürfens beſtimmt durch deſſen Form, bloß dadurch; Materie und Form des Dürfens verhalten ſich, wie das ſchlechthin Beſtimmbare zu dem ſchlechthin Beſtimmenden: es ſoll die perſönliche Willensfreiheit einen Spielraum beſchreiben

*) Ebendaſ. §. 46—53.

**) Ebendaſ. §. 54—75.

dürfen, unantaſtbar durch jede fremde Willenscauſalität, dieſe ſei allgemeiner Wille oder individueller Wille oder Wille überhaupt*).

Gegenüber dem allgemeinen Willen beſteht das Recht in der moraliſchen Freiheit, gegenüber dem individuellen Willen in der formalen Gleichheit, gegen den Willen überhaupt in dem Rechte auf etwas, worauf kein anderer Wille ein Recht hat, es iſt das Recht gegenüber jedem Willen. Wo nämlich dem Willen kein beſtimmter Wille gegenüberſteht, da kann weder geſetzmäßig noch geſetzwidrig gehandelt werden, und das Dürfen reicht ſo weit als das Können, das Recht ſo weit als die Macht, als das Vermögen, die Willensherrſchaft auszudehnen über die Dinge. Dieſes durch keinen anderen Willen eingeſchränkte Recht bezieht ſich auf die bloßen Objecte, die dem Willen gegenüber ſchlechthin paſſiv und durch Autonomie beſtimmbar ſind. Iſt ein ſolches Object durch den Willen beſtimmt d. h. in Beſitz genommen, ſo iſt es durch keine entgegengeſetzte Autonomie mehr beſtimmbar, es iſt für jeden anderen Willen gleich nichts, es iſt für jedes andere moraliſche Weſen kein Object mehr.

Die drei aus dem obigen Gegenſatz abgeleiteten Rechte ſind demnach das der moraliſchen Freiheit, der formalen Gleichheit und das Sachenrecht**).

### 2. Zwangsrecht.

Das Recht der Willensindividualität oder Selbſtheit iſt das Urrecht, es iſt unveräußerlich, unvertilgbar. Ich habe das Recht, die Selbſtheit meines Willens unbedingt zu behaupten und im Nothfall zu retten, jede Handlung aufzuheben, mit der

*) Ebendaſ. §. 76—95.

**) Ebendaſ. §. 95—140.

meine Willensexiſtenz, die Form meiner individuellen Freiheit nicht beſtehen kann. Sobald ich genöthigt werden ſoll, dieſes oder jenes zu wollen, wird die Form meines Willens bedingt durch die Materie; eine ſolche Nöthigung iſt Zwang, äußerer oder innerer, phyſiſcher oder pſychologiſcher Zwang. Jeder Verſuch dieſer Art iſt ein Angriff auf meine moraliſche Freiheit, ein Streben, mich moraliſch zu zwingen. Ich habe dem Zwange gegenüber ein Recht zum Gegenzwang d. h. ein Zwangsrecht. Ein Recht zum Zwange gegen die moraliſche Freiheit hat keiner, auch nicht der allgemeine Wille, ein Recht zum Gegenzwang hat jeder. Wenn ein Individuum meine moraliſche Freiheit aufzuheben ſucht, ſo wird das Band zerriſſen, das uns als moraliſche Weſen verknüpft und jener Andere hört auf, für mich ein Weſen meines Gleichen zu ſein, ich habe ein Recht, ihn als bloßes Object zu behandeln und lediglich durch phyſiſche Macht zu beſtimmen. Ich habe ein Recht, mein Recht zu erzwingen. Ob ich es auf dieſem Wege erreiche, hängt allein davon ab, ob ich die phyſiſche Uebermacht habe. Hier ſteht die Unterſuchung bei einem neuen Problem. Es iſt zur Erhaltung des Rechts offenbar nothwendig, einen Zuſtand zu ſchaffen, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die phyſiſche Gewalt iſt. Die Auflöſung dieſes Problemes enthält das Staatsrecht*).

## III.

### Vorblick auf die Naturphiloſophie.

Unter den erſten Schriften Schellings iſt die „neue Deduction des Naturrechts" am wenigſten eigenthümlich und productiv, ſie verräth mehr als die übrigen die Neigung zum Schematiſiren,

*) Ebendaſ. §. 140—163.

die Schelling beſaß. Die Unterſcheidung des allgemeinen und individuellen Willens, der Materie und Form des allgemeinen, der Materie und Form des individuellen, wird zum ſtehenden, bis zur Ermüdung wiederholten Schema und bildet das einförmige Fachwerk der Unterſuchung. Vielleicht lag darin der Grund, warum Schelling dieſen Aufſatz in die Sammlung ſeiner philoſophiſchen Schriften*) nicht aufnahm, denn es mußte das Gefühl gewiſſer Mängel ſein, das ihn abhielt.

Doch zeigt ſich in der Abhandlung ein für den Fortſchritt Schellings bedeutſamer Punkt. Der ganze Ideengang, den die „neue Deduction des Naturrechts" vorausſetzt, läßt ſich in folgende Formel zuſammenfaſſen: „das Princip der Philoſophie = das Unbedingte = das abſolute Ich = Freiheit." Iſt die Freiheit das Unbedingte, ſo iſt ſie das alles Bedingende, „das letzte, das allem Exiſtirenden zu Grunde liegt, das abſolute Sein, das in jedem Daſein ſich offenbart." Hier haben wir ſchon den Vorblick auf die Freiheit als Weltprincip, alſo auch als Naturprincip.

Keine Freiheit ohne ſelbſtthätiges, unbedingtes Streben, ohne Herrſchaft über alles Widerſtrebende, ohne Naturmacht (phyſiſche Cauſalität). Daher „muß ſich die Cauſalität der Freiheit durch phyſiſche Cauſalität offenbaren". Freiheit iſt urſprüngliche Autonomie. Daher „muß die phyſiſche Cauſalität ihrem Princip nach autonomiſch ſein". „Dieſe Cauſalität heißt Leben. Leben iſt die Autonomie in der Erſcheinung**)."

So führt der Freiheitsbegriff zu zwei Sätzen, die ſich in einem dritten vereinigen: alles Daſein iſt Offenbarung und Er-

*) Band I. (1809).

**) Ebendaſ. §. 2. vgl. §. 8 u. 9.

ſcheinung der Freiheit, Freiheit in der Erſcheinung iſt Leben; daraus ergiebt ſich der Schlußſatz: das All lebt, die ganze Natur iſt lebendig, es giebt keinen wirklichen Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen unorganiſcher und organiſcher Natur. Wir ſehen ſchon das Thema und die Anlage vor uns zu der künftigen Naturphiloſophie, zu dem künftigen Identitätsſyſtem.

Wenn Schelling von der phyſiſchen Cauſalität als Erſcheinung der Freiheit kurzweg ſagt: „dieſe Cauſalität heißt Leben", ſo gründet er ſich damit auf Kants tiefſinnige, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft geführte Unterſuchung. Freiheit in der Natur iſt objective Zweckmäßigkeit. Kant hatte gezeigt, daß dieſer Begriff ein nothwendiges Princip unſerer Betrachtungs- und Beurtheilungsart der Natur ſei, kein erklärendes, ſondern ein leitendes Princip, nicht unſer Urtheil beſtimmend, ſondern nur unſere Reflexion. Wenn ſich nun dieſes Reflexionsprincip in ein wirkliches Erkenntnißprincip verwandeln läßt, ſo wird aus der teleologiſchen Naturbetrachtung im Sinne Kants Naturphiloſophie im Sinne Schellings. Den erſten Schritt dazu bemerken wir ſchon in einigen Sätzen der „neuen Deduction des Naturrechts".

Auch giebt es ein Zeugniß, daß Schelling der Idee der kantiſchen Teleologie ſich bereits bemächtigt und ihre Bedeutung erkannt hatte. Von dem Abſchnitt, in welchem Kant den Begriff der objectiven Naturzweckmäßigkeit erläutert, ſagt Schelling ſchon am Schluß ſeiner Abhandlung vom Ich: „vielleicht ſind nie auf ſo wenigen Blättern ſo viele tiefſinnige Gedanken zuſammengedrängt worden *)."

Daß die kantiſche Philoſophie nothwendig die fichteſche for-

*) Vom Ich u. ſ. f. §. 2. Anm. 2.

dert, den Kriticismus als Monismus, als Identitäts- und Freiheitssyſtem, dieſe Einſicht hat Schelling ſich gewonnen und in ſeinen Schriften dargelegt. Es bleibt noch ein Schritt übrig, womit er innerhalb der Wiſſenſchaftslehre zu ſeiner eigenthümlichen und ſelbſtändigen Aufgabe übergeht: er hat zu zeigen, daß die kantiſch-fichteſche Philoſophie dazu drängt, die innere Zweckmäßigkeit der Natur als ein reales Princip oder, was daſſelbe heißt, den Geiſt und die Freiheit als Weltproduction zu faſſen.

# Viertes Capitel.

## Das Freiheitssyſtem als Weltſyſtem*).

### I.

### Der Dualismus und die Dinge an ſich.

#### Unmöglichkeit der Erkenntniß.

Innerhalb der kantiſchen Philoſophie waren die Bedingungen, woraus die Thatſache der Erkenntniß folgt, analytiſch dargethan und feſtgeſtellt worden, aber deren Ableitung aus einem letzten Princip eine offene Frage geblieben. „Kant überließ es ſeinen Nachfolgern," ſagt Schelling, „das große überraſchende Ganze unſerer Natur, wie es aus jenen Theilen zuſammengeht, wie es von jeher beſtanden hat und immer beſtehen wird, mit einem Blick aufzufaſſen, dem Werke Seele und Leben einzuhauchen und ſo der Nachwelt das Herrlichſte, was menſchliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern**)."

*) „Allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur" oder „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre", geſchrieben 1796 u. 97. Dieſe Abhandlungen erſchienen im philoſophiſchen Journal (1797) unter dem erſten Titel, und in der Sammlung der philoſophiſchen Schriften, Bd. I (1809) unter dem zweiten. Es ſind vier Abhdlg., unter denen die dritte die wichtigſte. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 343—453.

**) Abhdlg. I. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 360.

Wird die kantiſche Lehre ſo verſtanden, daß zufolge dieſer Auffaſſung die Erkenntniß als baare Unmöglichkeit erſcheint, ſo iſt damit die Probe gegeben, daß die kantiſche Lehre *nicht* verſtanden worden und *wie* ſie niemals zu verſtehen iſt. Dieſe Probe eines durchgängigen Mißverſtändniſſes, deſſen Wurzel der Unverſtand iſt, haben die Kantianer abgelegt. Wäre die kantiſche Lehre, wie die Kantianer ſie nehmen, ſo wäre nichts undenkbarer als die Möglichkeit des Erkennens. Sie verſtehen nämlich die kantiſche Philoſophie auf folgende Weiſe: ſie ſehen den menſchlichen Geiſt und unabhängig von ihm die Welt, als beſtehend in Dingen an ſich, zwiſchen beiden iſt keine Gemeinſchaft, ſondern nur ein zufälliges Zuſammentreffen, die Welt wirkt auf den Geiſt, unbegreiflich wie; folgerichtigerweiſe müßte eine ſolche Welt dem Geiſt als etwas Zufälliges erſcheinen, dennoch erſcheint ſie ihm geſetzmäßig; die Geſetze der Welt nämlich ſind als Verſtandesbegriffe dem Geiſte eingegraben, unbegreiflich wie und woher, dieſe Geſetze überträgt der menſchliche Geiſt auf die Dinge an ſich, es iſt nicht einzuſehen, wie er ſie überträgt; und dieſe ihm fremde Welt gehorcht dieſen ihr fremden Geſetzen auf eine völlig unbegreifliche Art. Und das ſoll Kant gelehrt haben? In der That, dieſes Syſtem iſt nicht Idealismus; Dogmatismus ſoll es auch nicht ſein, es iſt nichts. „Es hat nie ein Syſtem exiſtirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre*)."

Der Grund dieſer durchaus verkehrten Auffaſſung liegt darin, daß die Erkenntniß in zwei von einander völlig geſonderte Elemente zerlegt wird: Form und Materie, die Form der Erkenntniß ſei durch uns gegeben, die Materie von außen; der Grund der Erkenntnißform ſeien unſere Vorſtellungsvermögen,

*) Ebendaſ. Abhdlg. I. S. 360 flgd.

die Urſache des Erkenntnißſtoffs (der ſinnlichen Eindrücke) die Dinge an ſich. Wie ſoll aus dieſen beiden Elementen je ein Product werden, und zwar ein Product gleich der Erkenntniß? Wie entſteht in uns die Vorſtellung der äußeren Dinge, unabhängig von uns? Woher die Nothwendigkeit dieſer Vorſtellung? Woher die Nothwendigkeit der Beziehung unſerer Vorſtellung auf äußere Objecte? Unter der gemachten Vorausſetzung iſt von dieſen Fragen keine zu beantworten. Wenn Vorſtellung und Ding nicht unmittelbar zuſammenſtimmen, ſo iſt die Erkenntniß unmöglich; wenn Vorſtellung und Ding einander urſprünglich entgegengeſetzt werden, ſo iſt ihre Zuſammenſtimmung ein Wunder. Wäre die kantiſche Lehre jener Dualismus der Erkenntnißelemente, an dem die ganze Auffaſſungsweiſe der Kantianer hängt, ſo wäre die Erkenntniß von vornherein unmöglich, und die kritiſche Grundfrage nach der Möglichkeit der Erkenntniß ſinnlos. Es hilft nichts, den Unſinn dieſer Auffaſſung hinter einer dunklen Schulſprache, wie ſie „die kantiſchen Hierophanten" im Munde führen, zu verſtecken*).

Jenes Grundübel der dualiſtiſchen Auffaſſungsweiſe wurzelt in dem verworrenen Begriff der Dinge an ſich, in dieſem Hirngeſpinnſt, das die Philoſophen ſo lange gequält hat: Dinge an ſich, Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden ſein, die urſprünglich auf uns einwirken und den Stoff zu unſeren Vorſtellungen liefern ſollen! Hätte man die kantiſche Lehre von der Entſtehung des Objects vermöge der Einbildungskraft und Anſchauung richtig verſtanden, ſo würde jenes Hirngeſpinnſt verſchwunden ſein, wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne**).

*) Abh. II. S. 363—65. Vgl. Abh. I. S. 350.

**) Abh. I. S. 355—57.

## II.

## Der Standpunkt des Idealismus.

### 1. Begründung der Erkenntniß.

Wahrheit iſt abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und des Erkennens. Iſt der Gegenſtand ein vom Erkennen unabhängiges Ding an ſich, ſo iſt jede Uebereinſtimmung unmöglich; ſie iſt nur dann möglich, wenn der Gegenſtand *kein* ſolches Ding an ſich, kein dem Erkennen fremdes Ding, ſondern „nichts anderes iſt als unſer nothwendiges Erkennen". Erkenntniß iſt Identität der Vorſtellung und des Gegenſtandes, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß iſt gleichbedeutend mit der Frage nach dieſer Identität; dieſe letztere aber iſt nur unter einer einzigen Bedingung möglich: wenn es ein Weſen giebt, zugleich vorſtellend und vorgeſtellt, zugleich anſchauend und angeſchaut, ein Weſen, das ſich ſelbſt anſchaut. Das einzige Weſen dieſer Art ſind *wir ſelbſt*, das *Ich*, der *Geiſt*. Ichheit, Geiſt, Selbſtanſchauung ſind Wechſelbegriffe. Der Geiſt erkennt nur, was er anſchaut; was er anſchaut, iſt ſeine eigene Thätigkeit und deren Product: auf dieſe unmittelbare Anſchauung gründet ſich alle Gewißheit, alle Erkenntniß, alle Realität unſeres Wiſſens*).

### 2. Entſtehung des Objects.

In der urſprünglichen Selbſtanſchauung iſt Subject und Object, Anſchauen und Angeſchautes nicht unterſchieden, die angeſchaute Thätigkeit iſt das Anſchauen ſelbſt, oder, anders ausgedrückt, der Geiſt iſt thätige, erzeugende, productive Anſchauung. Noch unterſcheidet er nicht ſich als das anſchauende (vorſtellende)

*) Abhdl. II. S. 365—66.

Weſen von dem angeſchauten Product (Object); beides iſt in dieſer erſten und urſprünglichen Selbſtanſchauung unmittelbar eines, wir haben die völlige Identität des Objects und der Vorſtellung. Erſt im Unterſchiede von dem Subject entſteht das Object, erſt indem ſich das anſchauende Subject von dem angeſchauten Product unterſcheidet, entſteht das Bewußtſein. Aus jener urſprünglichen Selbſtanſchauung als ſeiner nothwendigen Bedingung entwickelt ſich erſt das Bewußtſein der Objecte und daraus das Selbſtbewußtſein. Auch leuchtet ein, wie ſich dieſe Entwicklung vollzieht. Indem Schelling den Gang derſelben darthut, folgt er ganz dem Zuge und Vorbilde der Wiſſenſchaftslehre.

Der Geiſt iſt ſich Object. Was er iſt, muß er *für ſich* ſein und werden; was er thut, muß er wiſſen. Er iſt nicht bloß anſchauende Thätigkeit (productive Anſchauung), ſondern macht ſich dieſelbe objectiv, indem er aus jener unmittelbaren Einheit des Anſchauens und des Angeſchauten (der Vorſtellung und des Gegenſtandes) heraustritt und jetzt mit Freiheit wiederholt, was er mit Nothwendigkeit erzeugt hat. Die geiſtige Thätigkeit, die zuerſt mit dem Product einfach zuſammenfiel und gleichſam darin gebunden war, wird jetzt frei: ſie erſcheint als freies, von dem Product unabhängiges Handeln, das Product erſcheint als nothwendiges, von unſerm Handeln unabhängiges Object, als ein ohne unſer Zuthun vorhandenes Ding, nicht durch das Bewußtſein geſetzt, ſondern demſelben vorausgeſetzt. So entſteht das Bewußtſein äußerer Dinge als gegebener Objecte: die *objective Anſchauung*. Sie iſt kein Product der Willkür und giebt ſich demgemäß als unwillkürliche, mit dem Gefühle des Zwanges oder der Nöthigung verbundene Vorſtellung.

Der Geiſt kann ſeine Thätigkeit davon abſondern, er kann das Product mit Freiheit wiederholen oder reproduciren, aber die

Anſchauung nicht ändern. Die Abſtraction von der Anſchauung iſt frei, die Anſchauung ſelbſt iſt gegeben und nothwendig. Die Anſchauung iſt das, wovon abſtrahirt wird, alſo die Bedingung, ohne welche die Abſtraction nicht möglich iſt; darum iſt mit der Freiheit der Abſtraction zugleich das Gefühl des Zwangs in Betreff der Anſchauung verbunden. Vermöge der Abſtraction wird die ſubjective Thätigkeit frei und der Geiſt erkennt dadurch ſich als Subject und die Anſchauung als Object; das Bewußtſein der Freiheit und das Bewußtſein des Objects ſind darum nothwendig mit dem Gefühle verknüpft, an die Anſchauung gebunden zu ſein. Sie bedingen ſich gegenſeitig, dieſe beiden nach innen und außen gerichteten Acte des Bewußtſeins, das der Freiheit (des Subjects) und der Anſchauung (des Objects), keines iſt ohne das andere möglich, keines von beiden ohne das Gefühl der Nöthigung. Die Abſtraction verwandelt die Anſchauungen in Begriffe, daher ſtehen die Begriffe in demſelben Verhältniß zur Anſchauung als die Abſtraction, ſie ſind nothwendig auf die Anſchauung bezogen und zugleich Producte unſerer freien Thätigkeit. Dieſer unſerer freien Thätigkeit können wir uns nur bewußt werden im Gegenſatz zu dem Producte der Anſchauung, daher das Band, das Denken und Anſchauung, inneres und äußeres Bewußtſein nothwendig mit einander verknüpft.

Hier ſehen wir den Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtſeins vor uns, für welches die Objecte von außen gegeben ſind und als Dinge erſcheinen, die unabhängig ſind von unſerer (freien) Handlungsweiſe. In Wahrheit iſt das Object unſere nothwendige Handlungsweiſe ſelbſt.

Wenn ſich auf dieſen Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtſeins die Philoſophie ſtellt, um von hier aus die Erkenntniß zu erklären, ſo muß ihre Erkenntnißtheorie genau ſo ungereimt

ausfallen, als die der Kantianer gewöhnlichen Schlages, halb idealiſtiſch, halb realiſtiſch. Dann wird erklärt, daß die Erkenntniß aus zwei durchaus heterogenen Elementen beſtehe, daß die Form der Erkenntniß durch uns, die Materie derſelben von außen gegeben ſei. In Wahrheit iſt keines von beiden *gegeben*, ſondern beide *entſtehen*, und zwar entſtehen beide aus dem Geiſt. Die Materie iſt nichts an ſich. Wäre ſie etwas an ſich, ſo könnten wir nicht wiſſen, was ſie iſt. Entweder entſteht die Materie aus dem Geiſt oder umgekehrt; da jenes unmöglich iſt, ſo iſt dieſes nothwendig: „*die Materie wird aus dem Geiſte geboren**)."

Das philoſophiſche Bewußtſein fällt *nicht* mit dem gewöhnlichen Bewußtſein zuſammen, ſondern durchſchaut daſſelbe; es ſieht, wie ſich in Wahrheit die Erkenntnißfactoren zu einander verhalten: das Subjective zum Objectiven, der Begriff zur Anſchauung, die Vorſtellung zum Ding. Sie verhalten ſich, wie das Abbild zum Urbild, wie die Copie zum Original. Das Original iſt nicht von außen gegeben, es iſt ebenfalls unſer *Product*, unſer *nothwendiges* Product; die Copie iſt deſſen freie Wiederholung. Was wir mit Nothwendigkeit producirt haben, reproduciren wir mit Freiheit, d. h. wir *erkennen* die Sache. Was wir in der Erkenntniß die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Dinge nennen, iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob das Ding außerhalb der Vorſtellung und unabhängig von ihr an ſich vorhanden wäre, dann wäre es unvorſtellbar, und die Vorſtellung müßte mit dem Unvorſtellbaren übereinſtimmen. Ein handgreiflicher Unſinn! Es iſt die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit ſich ſelbſt, mit ihrem eigenen Product, Vorſtel-

*) Ebendaſ. Abhdl. II. S. 366—374.

lung und Ding, Copie und Original ſind beide Geiſtesproducte, „die Vorſtellung iſt Ding und Vorſtellung, ſie iſt Original und Copie*).“

„Die unendliche Welt iſt nichts anderes als unſer ſchaffender Geiſt ſelbſt in unendlichen Productionen und Reproductionen**).“

Um die Thatſache der objectiven Anſchauung, dieſes Grund- und Urphänomen aller Erkenntniß, zu begründen, giebt es kein anderes Princip als die Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung. Man verſuche den gegentheiligen Standpunkt und man wird finden, daß er die Thatſache nicht erleuchtet, vielmehr bis zur Unauflöslichkeit verwirrt. Die Vorſtellung gelte als Product einer äußeren Einwirkung, das Ding außer der Vorſtellung gelte als deren Urſache, es werde demgemäß von der Vorſtellung in uns (als Wirkung) auf das Daſein der Dinge außer uns (als Urſache) geſchloſſen, auf dieſen Schluß gründet ſich dann unſer Glaube an die Außenwelt, an die Stelle der unmittelbaren Gewißheit, worin dieſer Glaube beſteht, tritt die ſchwankende Grundlage eines Schluſſes! Die Einwirkung von außen möge im Stande ſein, einen Eindruck zu erzeugen, ein ſolcher Eindruck iſt noch lange keine Anſchauung. Auch hilft es nichts zu ſagen, daß wir den ſinnlichen Eindruck auf den äußeren Gegenſtand beziehen, denn eine ſolche Beziehung des Subjectiven auf das Objective ſetzt die Unterſcheidung beider d. h. das Bewußtſein voraus und kann nur im Bewußtſein ſtattfinden, wir müßten uns demnach im Zuſtande der Anſchauung einer ſolchen Beziehung oder Uebertragung bewußt ſein, was der Fall

*) Abhdlg. I. S. 362.

**) Abhdlg. I. S. 360.

nicht iſt. Urſache und Wirkung im Zuſammenhang der Dinge ſind ſucceſſiv, verſchiedenartig, in der Continuität des Raumes verknüpft; dagegen Ding und Vorſtellung in der objectiven Anſchauung ſind zugleich, identiſch, ohne räumliches Zuſammentreffen vereinigt: es leuchtet daher ein, daß ſich Ding und Vorſtellung nicht verhalten wie Urſache und Wirkung*).

So iſt durch die Unmöglichkeit des Gegentheils auch indirect bewieſen, daß mit Recht die Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung gefordert wird. Der vorgeſtellte Gegenſtand iſt der wirkliche, es giebt keine andere Wirklichkeit. Das einfache natürliche Bewußtſein iſt erfüllt von der Ueberzeugung, daß die vorgeſtellte Welt die wirkliche iſt. Auf dieſe Gewißheit gründet ſich aller Realismus. Aber dieſe fundamentale Gewißheit ſelbſt wird allein begründet und gerechtfertigt durch den Standpunkt des transſcendentalen Idealismus.

Daher ſagt Schelling: „an dieſen urſprünglichen Realismus verweiſen wir euch. Dieſer glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenſtand, den ihr vorſtellt, zugleich auch der wirkliche ſei. Dieſer Satz aber iſt nichts anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und ſo ſehr ihr euch dagegen ſträuben mögt, ſeid ihr doch alle zuſammen geborene Idealiſten**)!“

---

*) Abhdlg. III. S. 375—79.

**) Abhdlg. IV. S. 403 flgd.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

# Fünftes Capitel.

## Uebergang zur Naturphiloſophie.

### I.

### Die Natur als Entwicklung des Geiſtes.

Das Object iſt nicht gegeben, ſondern entſteht durch eine nothwendige Handlungsweiſe des Geiſtes; mit dem Object zugleich entſteht das Bewußtſein. Beide verhalten ſich zu einander und bedingen ſich gegenſeitig, aus dem Bewußtſein der Objecte folgt das Selbſtbewußtſein des Geiſtes. Dieſes iſt das Ziel, zu dem der Geiſt durch eine Reihe verſchiedener Zuſtände und Handlungen hindurch gelangt, die Entwicklung dieſer Zuſtände und Handlungen iſt „die Geſchichte des Selbſtbewußtſeins."

Eine Reihe nothwendiger Handlungen und Productionen des Geiſtes geht dem Bewußtſein voraus. Was dieſem vorausgeht, geſchieht bewußtlos oder unbewußt. Die bewußtloſe Production iſt Natur, die daher dem Bewußtſein, ſobald es aufgeht, als etwas Gegebenes, Vorgefundenes erſcheint und dem innerlich gewordenen Geiſt als eine Außenwelt gegenübertritt. „Was die Seele anſchaut, iſt nur ihre eigene ſich entwickelnde Natur. Sie bezeichnet durch ihre eigenen Producte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philoſophen deutlich und beſtimmt den Weg, auf welchem ſie allmälig zum Selbſtbewußtſein gelangt.

Gäbe es kein Wollen, ſo gäbe es keine vollkommen freie, von allen Producten unterſchiedene, reine Thätigkeit, ſo würde die Geiſtesthätigkeit mit ihren Producten zuſammenfallen, ſie würde nicht im Stande ſein, ſich ihr Product objectiv zu machen, ſich zum Bewußtſein deſſelben zu erheben, es gäbe dann mit einem Worte nur blindes Vorſtellen*).

Ohne Wollen, ohne unbedingte Selbſtbeſtimmung, ohne dieſes Vermögen „transſcendentaler Freiheit" giebt es keine bewußten Vorſtellungen, keine Erkenntniß. Daher iſt es der Wille, der die Erkenntniß, das Bewußtſein, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen trägt und bedingt. Das Erkennen iſt vom Wollen abhängig, nicht umgekehrt. Das Wollen ſelbſt iſt unbedingt und überſteigt alles Erkennen. „Es iſt das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche, ſeiner Natur nach Grundloſeſte, Unbeweisbarſte, eben deßwegen aber Unmittelbarſte und Evidenteſte in unſerem Wiſſen." „Die ganze Revolution, welche die Philoſophie durch Entdeckung dieſes Princips erfährt, verdankt ſie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt ſelbſt, ſondern außerhalb derſelben anzunehmen. Es iſt die alte Forderung des Archimedes (auf die Philoſophie angewendet), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem feſten Punkte innerhalb der Welt ſelbſt anzulegen und ſie damit aus der Stelle rücken zu wollen, iſt vergebliche Arbeit. Archimedes verlangt einen feſten Punkt außer der Welt. Dieſen theoretiſch (d. h. in der Welt ſelbſt) finden zu wollen, iſt widerſinnig. Wenn es aber in uns ein reines Bewußtſein giebt, das, von äußeren Dingen unabhängig, von keiner äußeren Macht über-

*) Ebendaſ. S. 396.

wältigt, ſich ſelbſt trägt und unterhält, ſo iſt dieß eigentlich „„was Archimedes bedurfte, aber nicht fand, ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, ſondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen*),"" die, weil ſie jene beiden Welten in ſich vereinigt, auch das Princip beider ſein muß. Dieſer abſoluten Freiheit werden wir uns nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, iſt unmöglich**)."

Wo ſoll die Entwicklung herkommen, wenn es keine Stufenerhöhung, keine fortſchreitende Erhebung giebt, die einen Impuls braucht, den allein der Wille entſcheidet? Im Wollen iſt der innerſte Kern des Geiſtes, ſein eigentliches Selbſt dargelegt und enthüllt, durch keinerlei Product oder Gegenſtand verdeckt. Hier ſieht ſich der Geiſt, nicht wie er in dieſem oder jenem Gegenſtande erſcheint, ſondern wie er an ſich iſt. Ohne Wollen kein Selbſtbewußtſein. Daher nennt Schelling das Wollen „die höchſte Bedingung, die Quelle des Selbſtbewußtſeins". „Die Quelle des Selbſtbewußtſeins iſt das Wollen. Im abſoluten Wollen wird der Geiſt ſeiner ſelbſt inne oder hat eine intellectuelle Anſchauung ſeiner ſelbſt***)."

Wie Schelling hier den Willen faßt und erklärt, als den innerſten Grund des Geiſtes und der Welt, ſind wir unwillkürlich ſelbſt den Worten nach erinnert an Schopenhauers Lehre: „die Welt als Wille und Vorſtellung". Ganz in derſelben Weiſe führt dieſer ſeine Philoſophie ein, ganz ſo läßt er aus

*) Worte Kants in ſeiner Abhandlung „vom vornehmen Ton in der Philoſophie".

**) Schellings Abhdlg. z. Erl. des Ideal. u. ſ. f. III. S. 401 flgd.

***) Ebendaſ. Abh. III. S. 401.

unſerer unmittelbaren Selbſterkenntniß die Einſicht hervorgehen, daß der Wille unſer innerſtes Selbſt, den Kern unſeres Weſens, darum den Kern aller Weſen ausmacht. Auch bei Fichte haben wir öfter Gelegenheit zu derſelben Vergleichung gefunden, und die Sätze, denen wir ſo eben in einer der frühſten Schriften Schellings begegnet ſind, liefern einen neuen Beweis, wie wenig der Grundgedanke Schopenhauers die Originalität hat, die er beanſprucht*).

## III.

### Die genetiſche Philoſophie.

Als Schelling ſeine Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre ſchrieb, hatte er die kantiſch-fichteſche Lehre im Auge, als das Syſtem, das den Archimedespunkt in der Philoſophie erfaßt habe. Wie ſich der Wille zur Erkenntniß verhält, ſo die praktiſche Philoſophie zur theoretiſchen, ſie iſt die Grundlage der letztern, die nur von einem ſolchen Fundament aus ihre Aufgabe ſtellen und löſen kann. Um den Urſprung der Vorſtellungen zu erklären, braucht ſie eine von allen Vorſtellungen unabhängige Urkraft. Dieſe Urkraft iſt das Wollen. Vorſtellen und Verſtand ſind nicht urſprüngliche, ſondern ſecundäre, abgeleitete, ideale Vermögen. Deßhalb war es von Grund aus verfehlt, wenn Beck von einem „urſprünglichen Vorſtellen" redete. Die Autonomie des Willens iſt das Princip nicht bloß der praktiſchen, ſondern der geſammten Philoſophie. Dieſe erweiterte Faſſung iſt Fichtes Verdienſt, ſein Fortſchritt in Rückſicht auf Kant. Daher iſt ſeine Lehre, verglichen mit der kantiſchen, „die höhere Philoſophie"**).

*) Vgl. Band V dieſes W. Buch II. Cap. VII. S. 584 flg.

**) Abhdlg. IV. S. 409, S. 413—415. Anmerk. u. flgd. S. Vgl. Abhdlg. III. S. 398 u. 99.

Das wahrhaft Wirkliche iſt der Geiſt in ſeinen Productionen und Reproductionen, in ſeiner bewußtloſen und bewußten Entwicklung. Alle wahre Philoſophie kann nichts anderes ſein und ſein wollen, als die Reproduction dieſer Entwicklung, als die Wiederholung derſelben im Bewußtſein, als die Reconſtruction der Natur und des Geiſtes. Die wahre Philoſophie iſt demnach nothwendig *genetiſche* Philoſophie, die geiſtige Wiedererzeugung der Welt, die Erkenntniß der Geneſis der Dinge, der Geſchichte der Natur und des Selbſtbewußtſeins.

Wollen wir dieſe beiden Aufgaben von einander trennen, wie Schelling ſpäter gethan hat, ſo erſcheinen „Naturphiloſophie" und „transſcendentaler Idealismus" (im engeren Sinn) als die beiden Hälften des geſammten Syſtems der Philoſophie.

Zunächſt, um genau die Stelle einzuhalten, zu der uns der Gang der bisherigen Darſtellung geführt, erſcheint die Natur als eine nothwendige Entwicklungsreihe in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins, die Naturphiloſophie als ein nothwendiger Theil der Wiſſenſchaftslehre oder des transſcendentalen Idealismus (im weiteren Sinn). Hier lag die von Fichte offen gelaſſene Lücke, die auszufüllen die nächſte Aufgabe der Philoſophie ausmacht, den nächſten Fortſchritt innerhalb der Wiſſenſchaftslehre. In dieſer Faſſung erſcheint die Naturphiloſophie nicht als der Wiſſenſchaftslehre nebengeordnet, ſondern als derſelben einverleibt, als die Anwendung der Wiſſenſchaftslehre auf die Phyſik.

Der Punkt iſt erreicht, den wir in der Beurtheilung der fichteſchen Lehre als das naturphiloſophiſche Problem bezeichnet hatten*). Von ihm aus beginnt Schelling's ſelbſtändige Entwicklung. Als er dreißig Jahre ſpäter ſein Lehramt in München

*) Band V. Buch IV. Cap. XIII. S. 1063—1070.

antrat, ſagte er im Rückblick auf die Zeit ſeiner Anfänge, es habe ſich vor einem Menſchenalter um eine wichtige Kriſis der Philoſophie, um die Befreiung derſelben von den Schranken und Banden der Abſtractheit, um den Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft gehandelt. „Wer hätte es damals glauben ſollen, daß ein namenloſer Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer ſo mächtigen Philoſophie ſollte Meiſter werden*)?“

*) Schellings S. W. Abthl. I. Bd. IX. S. 366. Vgl. oben Buch I. Cap. XV. S. 276—78.

## Zweiter Abſchnitt.

# Naturphiloſophie.

(1797—1807.)

# Sechstes Capitel.

## Die Entſtehung der Naturphiloſophie. Der kritiſche Standpunkt.

Man iſt heut zu Tage ſehr im Unklaren über die Bedeutung und Aufgabe der Naturphiloſophie, alle Welt glaubt, den Naturforſchern der Gegenwart nach dem Munde zu reden, wenn man die ſogenannte Naturphiloſophie, wie ſie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Deutſchland auftrat und ein paar Jahrzehnte geherrſcht hat, als einen vergangenen Unfug betrachtet, der ſeine Rolle gründlich und für immer ausgeſpielt habe. Es habe damals einen Hexenſabbath in der Naturwiſſenſchaft gegeben, und Schelling wurde das vorflackernde Irrlicht, dem viele nachliefen; nun ſei jener Walpurgisnachtstraum verflogen und habe nichts hinterlaſſen als die gewöhnlichen Folgen des Rauſches. Unbegreiflich nur, wie ein ſolches Irrlicht erſcheinen und ein Zeitalter bewegen konnte, das von dem Jahrhundert der Aufklärung herkam und eben erſt von Kant erleuchtet worden!

Wir unſererſeits haben jene mächtige Zeiterſcheinung als eine Thatſache vor uns und die Aufgabe, ſie zu erklären, unverblendet durch die Vorurtheile, die bis heute gegen ſie aufgethürmt ſind. Was man unerklärlich findet, hat man ſich nicht klar gemacht. Die Schuld der Unklarheit iſt immer die Unkenntniß, die in unſerm Falle, ich meine gegenüber der Natur-

philoſophie, um ſo dreiſter auftritt, als ſie ſich gedeckt weiß von der breiten Front der Tagesmeinung.

Will man ſich über die Naturphiloſophie ernſtlich belehren und ſie kennen lernen, bevor man ſie gänzlich verwirft, ſo darf man ſich eine Art der Beurtheilung, welche die landläufige iſt, nicht gefallen laſſen, daß uns nämlich einzelne Sätze, gleichgültig welche und wie viele, als Reſultate angeführt, als Curioſitätenkram feilgeboten werden mit dem feierlichen Spruch: „an ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen!“ Das volle Körbchen wird ausgeſchüttet, ſiehe da, lauter taube Nüſſe!

Um einer Thatſache gerecht zu werden, muß man ſie in ihrem Urſprung und ihrer Entſtehung erkennen: den Standpunkt, den ſie einnimmt, die Bedingungen, aus denen ſie hervorgeht, die eigenthümlichen Formen, in denen ſie ſich ausbildet. Dieſe Betrachtungsart giebt von ſelbſt die ordnende Richtſchnur, um in dem Entwicklungsgange der Naturphiloſophie Bedeutung und Mängel, Weg und Abweg, Fortwirkendes und Nichtiges, Treffendes und Verfehltes wohl zu unterſcheiden.

Ich ſpreche zuerſt von dem Standpunkt und der Aufgabe überhaupt, die durch den Entwicklungsgang der deutſchen Philoſophie vor Schelling geſtellt war und die er ergriff. An dieſer Stelle liegt eines der ſcheinbar gültigſten Vorurtheile, das der Naturphiloſophie von vornherein jede Aufgabe und jeden Standpunkt, den ſie für ſich beanſprucht, ſtreitig macht. Was will überhaupt, ſo ſagt man, eine Naturphiloſophie neben der Naturwiſſenſchaft? Es giebt nur eine Art ächter Phyſik, die in der methodiſchen Beobachtung und Erfahrung der Naturerſcheinungen beſteht. Was kann daneben dieſer Doppelgänger von Naturphiloſophie für eine Rolle ſpielen? Entweder ſtimmt die Naturphiloſophie mit den Einſichten der Phyſik überein, ſo iſt ſie über-

flüſſig, oder ſie ſtimmt nicht überein und webt Hirngeſpinnſte, ſo iſt ſie vom Uebel. Aehnlich urtheilte der Khalif über die Bibliothek in Alexandrien, als er ſie mit dem Koran verglich. Das Gleichniß hinkt, denn die Phyſik iſt kein Koran und beanſprucht keine dem ähnliche Autorität. Steht die Naturphiloſophie mit der Naturwiſſenſchaft auf *demſelben* Standpunkt, dem die Erfahrungsthatſachen der Natur gegenüberliegen, die der Phyſiker erforſcht, während der Naturphiloſoph ſich dieſelben a priori zurecht macht, ſo iſt es um den letzteren geſchehen. Und es iſt die gewöhnliche Art, das Verhältniß beider nur in dieſem Lichte zu ſehen. Soll es aber die Aufgabe der Naturphiloſophie ſein, zu warten, bis die Naturwiſſenſchaft ſo weit gediehen iſt, daß ihre Einſichten ſich ſyſtematiſch ordnen laſſen, und erſt dann Hand an das Werk legen, ſo wird der Tag, wo ſie auftritt, wohl niemals erſcheinen, oder unter den Naturforſchern ſelbſt werden ſich die zuſammenfaſſenden Köpfe finden, die jenes Geſchäft am beſten beſorgen.

Die Berechtigung der Naturphiloſophie kann daher nur in der *Eigenthümlichkeit* ihres Standpunkts liegen, der ſie von der Naturwiſſenſchaft unterſcheidet und den Naturforſcher, wenn er ihn einnimmt, zum Naturphiloſophen macht. Der Fall will generaliſirt ſein. Wenn die Naturphiloſophie darum nichtig iſt, weil die Erforſchung der Naturerſcheinungen der empiriſchen Phyſik gehört, neben welcher eine andere Art der Naturerkenntniß keinen Platz findet, ſo gilt derſelbe Einwand gegen *alle* Philoſophie, denn die Erforſchung der Dinge überhaupt gehört den Erfahrungswiſſenſchaften, die keinen Raum laſſen für eine andere Art der Erkenntniß der Dinge. Dann bleibt den Philoſophen nichts übrig als unter die Poeten zu gehen, die nach der Theilung der Welt kommen. Auch haben wir in der philoſophiſchen

Literatur unſerer Tage ſchon ein Buch, das der Philoſophie dieſen erbaulichen Troſt zuſpricht.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Philoſophie und Erfahrung, Naturphiloſophie und Phyſik ungeſchieden eines waren, aber die Fortentwicklung iſt hier, wie überall, die differenzirende Macht geweſen, die Wege haben ſich geſondert, darin liegt einer der Hauptunterſchiede der alten und neuern Philoſophie; die Waſſerſcheide bildet das ſechszehnte Jahrhundert, und einem Wegweiſer gleich, der die Philoſophie auf die neue Bahn der Erkenntniß nach dem Vorbilde der Erfahrungswiſſenſchaft hinweiſt, ſteht Bacon an der Spitze der neuen Zeit. Seitdem wurde die Stellung der Philoſophie kritiſch. Und kritiſch iſt ſie entſchieden worden.

Bacon wollte aus der Philoſophie eine Theorie der Erfahrungswiſſenſchaft machen, dadurch mußte der Unterſchied zwiſchen beiden immer deutlicher hervortreten, bis Kant das Verhältniß feſtſtellte. Gegenſtand der Erfahrungswiſſenſchaft ſind die Thatſachen der Natur und Geſchichte, die unter dem Erfahrungsſtandpunkt als vorgefundene und gegebene erſcheinen, aufgelöſt, zergliedert, erklärt werden. Die Grundfrage aller Erfahrungswiſſenſchaft heißt: wie ſind die Dinge möglich? Gegenſtand der Philoſophie iſt die Thatſache der Erfahrungswiſſenſchaft ſelbſt, und ihre Grundfrage heißt: wie iſt die Erkenntniß der Dinge, Mathematik, Phyſik, Erfahrung möglich? Der Erfahrungsſtandpunkt ſetzt voraus, was der philoſophiſche unterſucht: die Möglichkeit der Erfahrung; jener verhält ſich zu den Bedingungen aller Erkenntniß dogmatiſch, dieſer kritiſch.

Die Bedingungen der Erkenntniß ſind auch die Bedingungen aller Erkennbarkeit, aller erkennbaren Objecte, aller Erſcheinungen, d. h. es ſind Weltbedingungen.

Die Dinge als gegeben anſehen, ohne alle Rückſicht auf die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit, heißt ſie dogmatiſch betrachten; ſie nicht als gegeben anſehen, ſondern aus den Bedingungen der Erkennbarkeit herleiten (d. i. aus denſelben Bedingungen, aus denen die Erkenntniß folgt), heißt ſie kritiſch betrachten.

Der kritiſche Standpunkt umfaßt daher in ſeiner Tragweite mehr als bloß das Gebiet einer ſubjectiven Erkenntnißtheorie, denn es iſt klar, daß unter die Erſcheinungen, denen die Bedingungen der Erkenntniß und Erkennbarkeit vorausgehen, auch der Menſch im anthropologiſchen Sinne gehört (der Menſch als Naturerſcheinung).

Darum fordert der kritiſche Standpunkt, daß die Erkenntnißtheorie erweitert werde zur Welttheorie. In dem Entwicklungsgange der kritiſchen Philoſophie mußte ein Standpunkt kommen, der dieſe Richtung nahm und den „Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wiſſenſchaft" ausdrücklich zu ſeiner Aufgabe machte.

Schon in der kantiſchen Erkenntnißlehre hatte es ſich um die Frage gehandelt: wie entſteht das Erkenntnißobject, die erkennbare Welt, die Natur als Object der Phyſik? Es wurde gezeigt, wie dieſes Product durch die Factoren der menſchlichen Vernunft zu Stande kommt. Wenn nun der Menſch nicht wie der νοῦς ποιητικός des Ariſtoteles θύραθεν in die Welt eintritt, ſondern aus ihr hervorgeht und unter ihre Erſcheinungen gehört, ſo muß gefragt werden: wie kommt die Welt vermöge des Menſchen dazu, erkannt zu werden? Die Stellung dieſer Frage erleuchtet bereits ſo weit die Entſtehung und den Gang der Dinge, daß hier ein Fortſchritt ſtattfindet, nicht von der Unerkennbarkeit zur Erkennbarkeit — zwiſchen beiden wäre eine unausfüllbare Kluft — ſondern von der Nichterkenntniß zur Erkenntniß.

Kurzgeſagt: die durch den kritiſchen Standpunkt geforderte Welttheorie muß die Geſtalt der Weltentwicklung annehmen.

Nennen wir nun die Welt, die der wirklichen Erkenntniß im Lichte des Bewußtſeins vorausgeht, die zwar erkennbare, aber ſelbſt noch erkenntnißloſe Welt Natur, ſo heißt die Frage: wie kommt die Natur (durch den Menſchen) zur Intelligenz, wie entſteht aus der Natur Geiſt?

Das iſt unter dem kritiſchen Standpunkt die naturphiloſophiſche Frage. Genau ſo iſt dieſe Frage von Schelling, nachdem er durch Kant und Fichte hindurchgegangen war, gefaßt worden. Und zwar hat ſie dieſe Faſſung zum erſtenmal in der Welt an dieſer Stelle gewonnen, denn ſie war erſt möglich unter dem kritiſchen Standpunkt. Erſt dieſer hatte die Erkenntnißfrage an ihren richtigen Ort d. h. vor alle anderen Fragen geſtellt, damit die Rechnung nicht ohne den Wirth gemacht und die Natur der Dinge beſtimmt werde ohne Rückſicht auf ihre Vorſtellbarkeit und Erkennbarkeit, er hatte dargethan, daß die Erkenntniß nicht iſt, ſondern entſteht, daß unſere Weltvorſtellung oder Weltanſchauung ein nothwendiges Vernunftproduct iſt, welches die Natur im Menſchen anlegt oder organiſirt. Wenn jetzt die organiſirende Natur d. h. der Entwicklungsgang der Natur zur Erkenntniß ins Auge gefaßt wird, ſo heißt das nichts anderes als die Frage nach der Entſtehung der Erkenntniß weiter verfolgen und an dem Ariadnefaden, den Kant in die Hand der Philoſophie gelegt hatte, eindringen in das Labyrinth der Natur. Die naturphiloſophiſche Frage iſt die Fortſetzung der kritiſchen Grundfrage. Fichte hatte die kritiſche Philoſophie, ich meine die kantiſchen Inductionen, umgewandelt in eine Entwicklungslehre des Geiſtes: darin liegt das Gewicht ſeiner Leiſtung. Schelling erweitert die

Wiſſenſchaftslehre zu einer Entwicklungslehre der Natur und der Welt.

Kein Menſch wird erwarten, daß ein ſolches Werk von der Hand, die es begonnen hat, vollendet werden konnte. Wie unvollkommen es unter Schellings Händen geblieben, ja wie entartet ſelbſt es ſein mag, der Typus, in dem es auftrat und fortwirkt, iſt der Gedanke der Weltentwicklung, umfaſſender und tiefer, als er je vor ihm gedacht worden.

# Siebentes Capitel.

## Philoſophiſche Ausgangspunkte und Grundideen der Naturphiloſophie.

### I.

### Philoſophiſche Ausgangspunkte.

#### 1. Kants Teleologie. Der Begriff des Lebens.

Um die eigenthümliche Richtung zu verſtehen, welche die Entwicklungslehre in Schellings Naturphiloſophie nimmt, müſſen wir zunächſt diejenigen Bedingungen kennen lernen, die von der philoſophiſchen Seite her unmittelbar auf ſie einwirkten.

Soll die Natur im Menſchen die Erkenntniß anlegen und organiſiren, ſo gehört der Begriff einer organiſirenden Natur d. i. einer Natur, die nach inneren Zwecken handelt, unter die leitenden Grundideen der Naturphiloſophie. Das Thema der Naturzweckmäßigkeit hatte Kant in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft behandelt, und wir wiſſen bereits, welchen tiefen Eindruck dieſe Schrift auf Schelling gemacht hatte*). Hier iſt der Ort, näher davon zu reden und den Punkt feſtzuſtellen, wo Schelling an die kantiſche Lehre anknüpft und von ihr abweicht. Beides war in Rückſicht auf die Naturphiloſophie eine entſcheidende That.

---

*) S. ob. Buch II. Cap. III. S. 412.

Die kantiſche Frage hieß: wie beurtheilen wir die Entſtehung des organiſchen Körpers, die Möglichkeit eines organiſirten Naturproducts? Wir können, lehrte Kant, ein ſolches Product nicht anſehen als durch mechaniſche Cauſalität entſtanden, ſondern müſſen die Einrichtung und den Zuſammenhang ſeiner Theile als eine Wechſelwirkung betrachten, die durch den Begriff des Ganzen d. h. durch die Idee des Zwecks beſtimmt iſt. Wenn in der Natur nichts nach Zwecken geſchieht, ſo erſcheint für uns das organiſche Naturproduct unerklärlich; wenn die Zwecke, nach denen es entſteht, nicht Naturzwecke ſind, ſondern außerhalb der Natur, Gedanken eines göttlichen Verſtandes, ſo entſteht das Product nicht organiſch, ſondern techniſch, ſo iſt ſeine Entſtehung nicht naturgemäß und nothwendig, ſondern zufällig, es iſt kein organiſches Product, ſondern ein willkürliches Machwerk, womit die Idee der Natur überhaupt aufhört.

Wir müſſen daher den organiſchen Körper als entſtanden denken nach einer inneren, rein natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Nothwendigkeit dieſer Vorſtellungsweiſe hatte Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft dargethan. Hier aber erhebt ſich die Frage: gilt jene innere Zweckmäßigkeit bloß ideal oder auch real? Beſteht ihre Nothwendigkeit bloß in unſerer Vorſtellung, unſerem Urtheil oder im Naturproceß ſelbſt? Iſt der Begriff des Naturzwecks ein bloßes Reflexionsprincip unſerer Betrachtung oder zugleich ein Productionsprincip der Natur? Kant bejaht die ideale Geltung jenes Princips und verneint die reale, er läßt die Nothwendigkeit der Teleologie nur von unſerem Urtheil gelten, nur von dem reflectirenden, nicht von dem erkennenden Urtheil, er ſetzt dieſe Beſtimmung ausdrücklich unter die Charakterzüge des transſcendentalen Idealismus.

Man ſieht, daß es um die ſchellingſche Naturphiloſophie

geſchehen iſt, wenn es bei dieſer kantiſchen Beſtimmung ſein Bewenden hat, wenn es nicht möglich iſt, die Schranke, die Kant dem teleologiſchen Urtheil auflegt, zu durchbrechen und die Gründe ſeiner Einſchränkung zu widerlegen.

Kant verneint die reale Geltung der objectiven Naturzweckmäßigkeit, weil er deren Erkennbarkeit beſtreitet. Zweck iſt innere Urſache, Abſicht. In der Materie giebt es keine inneren Urſachen, keine Abſichten, keine erkennbaren, weil ſie durchweg ein Object bloß der äußeren Anſchauung iſt und nichts weiter. Erkennbar iſt die Zweckthätigkeit nur, ſoweit ſie intelligent und bewußt iſt, nur in uns, nicht in den Körpern. Bewußtloſe oder blinde Zweckthätigkeit iſt kein Object unſerer Erfahrung, daher kein Gegenſtand unſerer Erkenntniß. So urtheilt Kant. Daher beſchränkt er die nothwendige Geltung der Teleologie auf unſer (reflectirendes) Urtheil.

### 2. Fichtes Lehre von der bewußtloſen Intelligenz.

Dieſe Schranke zu durchbrechen, muß gezeigt werden, daß es blinde Zweckthätigkeit, bewußtloſe Intelligenz giebt, daß aller bewußten Thätigkeit die unbewußte in einer Reihe nothwendiger Productionen vorausgeht, daß dieſe letzteren zu den Bedingungen des Bewußtſeins und der Erkenntniß gehören. Damit iſt ihre Realität und Erkennbarkeit feſtgeſtellt. Dieſen Beweis hat Fichte in ſeiner Lehre von der productiven Einbildung geführt*). Das iſt die Mitgift, die Schelling von Fichte empfangen und behalten hat. Er wußte ſehr wohl, als er von der Wiſſenſchaftslehre herkam, was er ihr ſchuldig war. Wenn er ſpäter, als der Zwiſchenraum zwiſchen ihm und Fichte ſich ver-

*) Vgl. meine Geſch. der neuern Philoſ. Bd. V. Buch III. Cap. V. S. 534—537.

größert hatte und die polemiſche Erbitterung von beiden Seiten geſtiegen war, Grundidee und Methode der Naturphiloſophie lediglich für ſeine Erfindung ausgab, ſo war dies eine ebenſo ungerechte Verkürzung der Verdienſte des Vorgängers als eine Ueberhebung der ſeinigen. Mit der Erkenntniß der bewußtloſen Intelligenz, als einer das Ich tragenden und erzeugenden Grundbedingung, öffnet ſich der Geſichtskreis der neuern Naturphiloſophie, welche die Schranke der kantiſchen Teleologie durchbricht und die von Kant geſtellte Grenze des transſcendentalen Idealismus überſchreitet.

Jetzt leuchtet ein, wie ſich Schelling zu Kant verhält. Er iſt mit ihm darin einverſtanden, daß 1) die innere Zweckmäßigkeit der organiſchen Naturproducte eine nothwendige Vorſtellung ſei, daß 2) wo Zweckmäßigkeit iſt, auch Begriff, Intelligenz, Geiſt ſein müſſe, daß darum 3) die Selbſtorganiſation der Materie Intelligenz in der Materie, Geiſt in der Natur fordere. Aber während Kant dieſe Vereinigung als Erkenntnißobject verneint, bejaht ſie Schelling als ſolches: das iſt der grundſätzliche Gegenſatz beider. Schellings Naturphiloſophie lebt von der Idee einer aus inneren Urſachen wirkſamen, lebendigen Materie, jenem Hylozoismus, den Kant in ſeinen „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" als den „Tod aller Naturphiloſophie" verworfen hatte.

### 3. Leibniz' Entwicklungslehre.

Iſt aber Leben und Organiſation vermöge ihrer inneren Zweckmäßigkeit in der bewußtloſen Intelligenz oder in der Einheit von Materie und Geiſt gegründet, ſo iſt das Leben allgegenwärtig und die ganze Natur eine Stufenfolge des Lebens, ſo giebt es nichts abſolut Geiſtloſes, darum nichts abſolut Todtes.

In dieſer Grundform der ſchellingſchen Naturphiloſophie erkennen wir ihre Verwandtſchaft mit Leibniz, deren ſich Schelling freudig bewußt war. Seine Uebereinſtimmung mit Leibniz fällt in denſelben Punkt als ſein Gegenſatz zu Kant: in die Bejahung zweckthätiger Naturkräfte, der Allgegenwart des Lebens, des Stufenganges der Dinge, des Entwicklungsſyſtemes der Welt. „Die Zeit iſt gekommen," ſagt Schelling in der Einleitung ſeiner erſten naturphiloſophiſchen Schrift, „da man Leibniz' Philoſophie wiederherſtellen kann". „Sein Geiſt verſchmähte die Feſſeln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geiſtern fortgelebt hat und unter den übrigen längſt ein Fremdling geworden iſt. Er gehörte zu den wenigen, die auch die Wiſſenſchaft als freies Werk behandeln. Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den manigfaltigſten Formen ſich offenbart und wo er hinkommt Leben verbreitet*)."

Dieſe Annäherung an Leibniz iſt kein Zurückgehen hinter Kant, ſondern ſie geſchieht im Hinblick auf die Entfaltung der bewußtloſen Intelligenz, ganz in Uebereinſtimmung mit Fichte, der aus demſelben Grunde dieſelbe Verwandtſchaft empfand. In jener letzten Abhandlung, die dem Eintritt der naturphiloſophiſchen Periode unmittelbar vorausging, ſagt Schelling am Schluß, indem er auf Fichte hinweiſt: „die Geſchichte der Philoſophie enthält Beiſpiele von Syſtemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthſelhaft geblieben ſind. Ein Philoſoph, deſſen Principien alle dieſe Räthſel auflöſen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibniz, er ſei wahrſcheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geſchichte der Philoſophie, der Einzige alſo, der im Grunde recht hatte. Dieſe Aeußerung iſt merkwürdig, weil ſie verräth,

*) S. W. Abth. I. Bd. II. S. 20.

daß die Zeit, Leibnizen zu verſtehen, gekommen iſt. Denn ſo, wie er bisher verſtanden iſt, kann er nicht verſtanden werden, wenn er im Grunde recht haben ſoll. Dieſe Sache verdient eine nähere Unterſuchung *)".

## II.

## Grundidee der Naturphiloſophie.

### 1. Das Princip der Einheit von Natur und Geiſt.

Nicht eine Wiederholung, ſondern eine Erneuerung und Umbildung der leibniziſchen Entwicklungslehre auf der Grundlage der kritiſchen Philoſophie, eine Syntheſe der kantiſchen Lehre von dem organiſirenden Naturzweck und der fichteſchen Lehre von der bewußtloſen Intelligenz: ſo können wir jetzt den Grundgedanken beſtimmen, der das folgerichtig entwickelte Fundament der ſchellingſchen Naturphiloſophie ausmacht.

Es iſt wichtig, ſich den Zuſammenhang dieſer Grundgedanken, der die Lehre Schellings trägt, klar zu machen. Verneinen wir die wirkliche Geltung der inneren Naturzweckmäßigkeit, ſo giebt es keine Natur als bewußtloſe Intelligenz, als nothwendige Production des Geiſtes; iſt aber die Natur nicht Geiſtesproduct, ſo kann ſie auch nie Geiſtesobject ſein, es giebt dann keine Natur als Erkenntnißobject, keine erkennbare Natur. Daher gehören dieſe drei Begriffe nothwendig zuſammen und tragen ſich gegenſeitig: innere Zweckmäßigkeit der Natur oder Organiſation, Naturleben oder Entwicklung, und Möglichkeit der Naturerkenntniß oder Erkennbarkeit der Natur.

*) Abh. z. Erläuterung des Idealismus der W. L. IV. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 443. Vgl. meine Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II. Buch III. Cap. IX. S. 883 u. 84.

Nun gründet ſich die innere Zweckmäßigkeit der Natur auf die Einheit von Natur und Geiſt, Materie und Intelligenz. Werden beide getrennt, ſo iſt eine Zweckmäßigkeit in der Natur nur noch auf zweierlei Weiſe denkbar, entweder durch eine Harmonie der beiden von einander unabhängigen Welten, der natürlichen und geiſtigen, oder dadurch, daß wir unſere Vorſtellung der Zweckmäßigkeit auf die Natur übertragen: entweder durch jene Uebereinſtimmung oder durch dieſe Uebertragung. Aber Harmonie zwiſchen Natur und Geiſt iſt nur ein anderes Wort für Naturzweckmäßigkeit, dieſe „Harmonie" erklärt die Sache nicht, ſondern iſt ſelbſt die zu erklärende Sache. Und die Uebertragung unſererſeits zwingt die Natur unter die Herrſchaft einer ihr fremden Idee und hebt damit die Natur ſelbſt auf. Sobald daher Natur und Geiſt als verſchiedene Weſen gelten, iſt es um die Möglichkeit der Naturzweckmäßigkeit geſchehen.

Wenn aber jede Art der Trennung von Natur und Geiſt die Zweckmäßigkeit in der Natur (und damit Entwicklung, Leben, Erkenntniß) unmöglich macht, ſo iſt deren alleiniger Grund die Einheit von Natur und Geiſt. Natur und Geiſt ſind nicht verſchiedene Weſen, ſondern eines; der Geiſt entwickelt und verwirklicht ſich in der Natur, dieſe realiſirt die Geſetze des Geiſtes. „Die Natur," ſagt Schelling, „ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur ſein. Hier alſo, in der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns, muß ſich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ſei, auflöſen."

Ich will bei dieſer Stelle von neuem darauf hinweiſen, wie die kritiſche Grundfrage: „wie iſt die Erkenntniß der Natur (die erkennbare Natur, die Natur als Object, die Natur außer uns) möglich?" Schelling bei der Grundlegung ſeiner Naturphiloſophie vollkommen und als leitender Geſichtspunkt gegenwärtig war.

## 2. Das Princip der Welt- und Natureinheit.

Die Einheit oder Identität von Natur und Geiſt bedeutet nichts anderes als das Princip einer durchgängigen Entwicklung der Dinge, einer durchgängigen Welt- und Natureinheit. Dadurch iſt Weg und Ziel der Naturphiloſophie beſtimmt.

Man muß die Stellung der Aufgabe von der Art der Löſung wohl unterſcheiden, wenn man in der Schätzung der Leiſtungen Schellings die Werthe nicht ſophiſtiſch verwirren will, man muß genau auseinanderhalten, was in ſeinem Ideengange in erſter, zweiter, dritter Linie ſteht, oder man mengt alles durch einander und darf ſich nicht wundern, wenn man einen verworrenen Haufen vor ſich ſieht.

Die Aufgaben ſtehen in erſter Linie und ſind leitende Geſichtspunkte. Sollte ſich zeigen, daß dieſe Geſichtspunkte auch fortwirkende ſind, ſo würde ſchon deßhalb Schelling, der ſie aus philoſophiſchen Grundſätzen zuerſt ausſprach, ein Verdienſt dauernder Art haben. In der Macht und Tragweite ſeiner Anregung liegt ſeine Größe.

Seine naturphiloſophiſchen Geſichtspunkte ſind ſämmtlich beſtimmt durch jenen Gedanken einer durchgängigen Einheit aller Naturerſcheinungen, weil jeder Dualismus, wo er auch auftritt, den Zuſammenhang der Dinge und damit deren Erkennbarkeit aufhebt. Was er Identität nannte, nennt man heute „Monismus". Innerhalb der Natur darf es demgemäß keine unauflöslichen Gegenſätze geben, weder in der unorganiſchen Natur noch in der organiſchen noch zwiſchen beiden.

In der unorganiſchen Natur war Schellings Geſichtspunkt auf die Einheit der phyſikaliſchen Kräfte gerichtet, auf die Einheit der Kraft, und ſah dort das Ziel, wo die heutige

Physik ihren erreichten Höhepunkt erblickt. Er hat die Sache nicht entdeckt, sie ist auch nicht in seiner Richtung ausgemacht worden, aber er ist der Erste gewesen, der die Forderung grundsätzlich gestellt und formulirt hat. Auch wollen wir vorausnehmen, daß er auf die Einheit der Elektricität, des Magnetismus und des chemischen Processes ausging, und daß eine der fruchtbarsten Entdeckungen auf diesem Gebiet, die des Elektromagnetismus, von einem Anhänger der Naturphilosophie gemacht wurde.

In der organischen Natur bestehen die Gegensätze zwischen Pflanze und Thier, zwischen den Arten der Pflanzen, zwischen den Arten der Thiere. Die Auflösung dieser Gegensätze fordert den Begriff der allmälig fortschreitenden Entwicklung, der natürlichen Entstehung der organischen Formen aus einer Urform. Wir finden die Naturphilosophie im Bunde mit Goethes morphologischen Ideen, mit dem Gedanken der Metamorphose, im Kampfe gegen die vermeintliche Unüberwindlichkeit der Arten; Schelling hat mit voller Klarheit und aus philosophischen Grundsätzen zuerst das Princip der organischen Entwicklung ausgesprochen, das dem Darwinismus von heute, ich nehme das Wort ohne jede dogmatische Verengung, zu Grunde liegt.

Der umfassendste und größte Gegensatz innerhalb der Natur besteht zwischen dem Unorganischen und Organischen, zwischen Mechanismus und Organismus. Das Princip durchgängiger Natureinheit fordert die Auflösung dieses Gegensatzes, die Begründung der unorganischen und organischen Natur aus einem und demselben Princip. Daher verwirft Schelling, wie wir sehen werden, den Vitalismus, die Theorie der sogenannten Lebenskraft, und fordert die physikalische Erklärung des Lebens. Das sind nicht Einfälle, sondern grundsätzliche, im Princip der

Naturphiloſophie enthaltene Forderungen, die ich mit einem Worte Schellings beurkunden will. Er ſagt in der Vorrede ſeiner zweiten naturphiloſophiſchen Schrift: „Sobald unſere Betrachtung zur Idee der Natur als eines Ganzen ſich emporhebt, verſchwindet der Gegenſatz zwiſchen Mechanismus und Organismus, der die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unſerem Unternehmen bei manchen zuwider ſein könnte. Es iſt ein alter Wahn, daß Organiſation und Leben aus Naturprincipien unerklärbar ſeien. Soll damit ſoviel geſagt werden: der erſte Urſprung der organiſchen Natur ſei phyſikaliſch unerfaßlich, ſo dient dieſe unerwieſene Behauptung zu nichts als den Muth des Unterſuchers niederzuſchlagen. Es iſt wenigſtens verſtattet, einer dreiſten Behauptung eine andere ebenſo dreiſte entgegenzuſetzen, und ſo kommt die Wiſſenſchaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigſtens ein Schritt zu jener Erklärung gethan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organiſchen Weſen durch allmälige Entwicklung einer und derſelben Organiſation ſich gebildet habe. Daß unſere Erfahrung keine Umgeſtaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere gelehrt hat, iſt gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Vertheidiger derſelben antworten, die Veränderungen, denen die organiſche Natur ſo gut, als die anorganiſche, unterworfen iſt, können in immer längeren Perioden geſchehen, für welche unſere kleinen Perioden (die durch den Umlauf der Erde um die Sonne beſtimmt ſind) kein Maß abgeben, und die ſo groß ſind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf derſelben erlebt hat.“ „Die poſitiven Principien des Organismus und Mechanismus ſind dieſelben.“ „Ein und daſſelbe Princip verbindet die anorganiſche und die organiſche Na-

tur*)." Dieſe Worte, die Schelling ſelbſt als die Summe und das Geſammtreſultat ſeiner Schrift von der Weltſeele bezeichnet, ſind heute, in dem Jubeljahr Schellings, in dem wir ſtehen, ſiebenundſiebzig Jahre alt und elf Jahre älter als das Auftreten Lamarcks. Darum hätte Häckel, der geiſtvolle und bewegteſte Repräſentant der darwiniſtiſchen Lehre in Deutſchland, nicht ſagen ſollen, daß „man in der ganzen früheren Zeit vor Lamarck die Frage nach der Entſtehung der Arten überhaupt niemals ernſtlich aufzuwerfen gewagt**)."

Wir haben Aufgabe und Richtung der Naturphiloſophie vor uns und würdigen dieſelbe, wie Schelling ſelbſt ſeine Aufgabe anſah. Einer der entſchiedenſten Gegner Schellings und ſeiner Lehre hat ebenſo geurtheilt. Schelling muß dieſes Urtheil für treffend gehalten haben, denn er hat es in ſeinem Excerptenbuche bemerkt, ohne den Urheber zu nennen. Sein Sohn hat ſowohl in dem biographiſchen Fragment als in der Ausgabe der Werke das Urtheil angeführt mit der Erklärung, er wiſſe nicht, von wem es herrühre.

Das Urtheil lautet: „Schellings Naturphiloſophie oder ſpeculative Phyſik iſt die einzige originelle, große Idee, welche ſeit der Erſcheinung von Kants Hauptſchriften im Gebiete der freien Speculation ſich in Deutſchland gezeigt hat. Hier wurde zum erſtenmale ſeit der neuen Ausbildung der Naturwiſſenſchaften das Ganze der Phyſik mit einem Blick überſehen und vorzüglich dieſe Wiſſenſchaft von jenem Erbfehler befreit, welcher noch beſtimmt und gleichſam am correcteſten ausgeſprochen in Kants Kritik der teleologiſchen Urtheils-

*) Schelling, von der Weltſeele. Vorrede zu Aufl. I. 1798. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 348—350.

**) Häckel, Anthropogenie. (1874.) S. 59.

kraft als philoſophiſcher Grundſatz ausgeſprochen iſt, ich meine den Glauben an den Grundſatz: der Organismus laſſe ſich aus den immanenten, eigenthümlichen Geſetzen der Naturlehre nicht beherrſchen oder ableiten, ſondern man müſſe in Rückſicht ſeiner zu einer Teleologie nach Begriffen ſeine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerſt den Glauben an die Einheit des Syſtems der Natur den Träumen von Schwärmern und ſtellte mit Beſonnenheit den Grundſatz auf, daß die Welt unter Naturgeſetzen ein organiſches Ganze ſei; er ſetzte damit den Organismus, welcher ſonſt nur ein beſchwerlicher Anhang der Phyſik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen." Dieſe Worte ſtehen in J. Fr. Fries' polemiſchen Schriften, welche die Abſicht haben, von Kant aus den Fortgang der Philoſophie in Reinhold, Fichte und Schelling zu bekämpfen*).

*) J. Fr. Fries' polemiſche Schriften Bd. I. Aufl. 2 (1824) S. 127 u. 28. Zu vgl. Schellings S. W. Abth. I. Bd. III. Vorr. des Herausgebers S. VI. Schellings Leben in Briefen. Bd. I. Biogr. Frgm. Meine „Akademiſche Reden" (Cotta, 1862). Nr. II. S. 93 flgd.

# Achtes Capitel.

## Mechanismus und Vitalismus.

Das Thema der Naturphiloſophie iſt die durchgängig lebendige Natur, die ſich ſelbſt geſtaltende und organiſirende Materie, die ſich ſtufenmäßig entwickelt. Man darf nicht ſagen, daß dieſe Idee in der Luft ſtehe und eine unbewieſene Behauptung ſei, die ſich auf keine Thatſache gründe. Ihr Beweis läßt ſich indirect ſo ausſprechen: wenn dieſe Vorſtellung nicht gilt, ſo iſt der Weg geſperrt, der von der Natur zum Geiſt, von der Natur zur Naturwiſſenſchaft, von der Welt zur Weltanſchauung führt. Die Thatſache, auf der ſie ruht, iſt die der Naturwiſſenſchaft ſelbſt. Das iſt der Cardinalpunkt, wo die Naturphiloſophie ihre Begründung findet und ihre Widerlegung erwartet.

Es giebt zwei dieſer Grundanſchauung entgegengeſetzte Vorſtellungsweiſen, mit denen ſie ſtreitet; denn der Begriff einer durchgängig lebendigen Materie kann auf zwei Arten verneint werden: die Verneinung trifft entweder das Leben in der Materie überhaupt oder die Allgegenwart des Lebens. Im erſten Fall wird erklärt, daß die in der Materie wirkſamen Kräfte bloß mechaniſch und daher auch die ſogenannten organiſchen Körper, naturwiſſenſchaftlich betrachtet, nichts anderes ſind als Maſchinen; im anderen Fall gilt das Leben in der Natur als die Eigenthümlichkeit bloß der organiſchen Körper, als das Werk einer beſonderen,

von den übrigen Naturkräften unterſchiedenen Wirkungsart, der ſogenannten „Lebenskraft“. Jene beiden der Naturphiloſophie entgegengeſetzten Vorſtellungsweiſen ſind demnach der Mechanismus der Naturlehre und der Vitalismus der Phyſiologie. Die mechaniſche Naturlehre hat den Vorzug eines Syſtems, einer moniſtiſchen Naturanſchauung, einer einheitlichen Naturerklärung, ſie hat den Mangel, daß bei der bloß mechaniſchen Einrichtung der Natur die Erkenntniß derſelben nicht bloß unerklärt bleibt, ſondern unerklärlich. Die vitaliſtiſche Phyſiologie hat den doppelten Mangel, dualiſtiſch zu ſein und unkritiſch, denn ſie läßt eine Kluft beſtehen zwiſchen der unorganiſchen und organiſchen Natur und führt unter dem Namen „Lebenskraft“ ein Wort ein, welches x bedeutet. Das mechaniſche Naturſyſtem, das Schelling in Newton's Lehre und namentlich in der Corpuskularphyſik des genfer Philoſophen Le Sage vor ſich ſah, hat in dem Streben nach einheitlicher Naturerklärung eine Verwandtſchaft mit der Naturphiloſophie, die Schelling empfindet, während der Vitalismus ihn nur abſtößt. Der Widerſpruch gegen beide kommt aus der kritiſchen Grundlage der Naturphiloſophie.

## I.

### Der Dogmatismus in der Phyſik.

Wir kennen ſchon die Differenz, welche den Standpunkt der Naturphiloſophie von dem der Phyſik unterſcheidet, und es war eine der erſten Aufgaben Schellings, die zu der Einführung und Begründung ſeines Standpunkts gehörte, daß er eine Kritik der Grundbegriffe der dogmatiſchen Naturlehre unternahm, daß er nachwies, wie fehlerhaft und widerſpruchsvoll dieſe Grundbegriffe gerathen müſſen, und wie das mechaniſche Naturſyſtem nichts anderes ſei als der Dogmatismus der Phyſik.

Da ſie von der Vorſtellbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge völlig abſieht, ſo ſetzt auf dieſem ihrem Standpunkt die Naturlehre voraus, daß die Körper an ſich gegeben ſind und als ſolche gewiſſe Kräfte und Eigenſchaften haben. Ihre Grundbegriffe ſind demnach die Materie, deren Kräfte und Qualitäten. Iſt die Materie an ſich gegeben, ſo iſt auch die unendliche Theilbarkeit an ſich gegeben, ſo beſteht jeder Körper aus einer unendlichen Menge von Theilen und ſeine Vorſtellung iſt nur möglich, wenn eine Zuſammenſetzung unendlich vieler Theile in einer endlichen Zeit ſtattfinden könnte, was nicht möglich iſt. Die Materie kann nicht ſein ohne Kraft, die Kraft nicht ohne materielles Subſtrat, demnach ſetzen ſich beide gegenſeitig voraus; die Materie ſoll zugleich als Product und Subject der Kraft gelten, in der Phyſik gilt die Kraft als eine der Materie inwohnende Eigenſchaft, das iſt eine nicht bloß leere, ſondern unmögliche Erklärung. Die ſogenannten Qualitäten der Körper ſind nur ein Ausdruck für die Art und Weiſe, wie wir die Eindrücke der Körper empfinden, ſie ſind Empfindungsarten und als ſolche lediglich ſubjectiv. Qualitäten an ſich ſind daher Empfindungen, unabhängig von dem Subject der Empfindung, d. h. etwas völlig Undenkbares*).

Laſſen wir dieſe Annahme ſtehen: es ſeien Körper an ſich gegeben, ausgerüſtet mit den Kräften der Anziehung und Zurückſtoßung, begabt mit verſchiedenen und mannigfaltigen Eigenſchaften. Es leuchtet ein, welches Syſtem der Naturlehre durch dieſe Grundbegriffe gefordert iſt. Alle Naturerſcheinungen ſind Veränderungen der Materie d. h. Bewegungen, deren Subſtrat Maſſen ſind. Es giebt nur Maſſe und Bewegung, die letztere

*) Ideen zu einer Philoſophie der Natur. Th. I. Einl. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 21—26.

iſt bedingt durch die Quantität und Qualität der Körper. Die quantitative Bewegung iſt bedingt entweder durch unmittelbare Berührung (Stoß) der Körper oder unabhängig davon durch deren bloße Quantität (Schwere); die qualitative iſt bedingt durch die Verwandtſchaft der Körper, ſie iſt chemiſch. Demnach iſt alle Naturlehre Bewegungslehre, die ſich in Mechanik, Statik, Chemie unterſcheidet, die Grundlehre iſt Mechanik, und die folgerichtige Phyſik daher angewandte Mechanik*).

Dagegen erhebt die Naturphiloſophie die kritiſche Grundfrage: „wie findet dieſes Syſtem der Naturlehre den Weg zu unſerem Geiſt? wie iſt die Bewegung der Dinge erkennbar?" Bewegung iſt eine Zeitfolge von Erſcheinungen, Zeitfolge iſt, wie Kant gelehrt hat, nichts an ſich Gegebenes, ſondern eine nothwendige, bloß im Geiſt und näher in der Beſchränktheit unſeres Geiſtes begründete Vorſtellungsweiſe, die Grundform und Bedingung aller ſinnlichen Vorſtellungen. Wenn daher in der Zeitfolge der Erſcheinungen etwas an ſich ſein ſoll, ſo kann dieſes Etwas nicht in der Zeit, ſondern nur in den Erſcheinungen ſein; dann würde das Phänomen ihrer Zeitfolge d. h. die Bewegung nicht der Natur der Dinge, ſondern bloß unſerer vorſtellenden Natur entſprechen, alſo auf eine Täuſchung hinauslaufen. Die Bewegung iſt nur dann keine Täuſchung, ſondern ein wirkliches Erkenntnißobject, wenn beides in uns ſtattfindet: die Zeitfolge und die Erſcheinungen.

Wir haben dieſe drei Fälle: entweder Zeitfolge und Erſcheinungen ganz außer uns, oder jene in uns, dieſe außer uns, oder beide ganz in uns**). Der erſte Fall iſt nicht möglich, denn die

*) Ebendaſ. S. 26—29.

**) Ebendaſ. S. 31 u. 32.

Da ſie von der Vorſtellbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge völlig abſieht, ſo ſetzt auf dieſem ihrem Standpunkt die Naturlehre voraus, daß die Körper an ſich gegeben ſind und als ſolche gewiſſe Kräfte und Eigenſchaften haben. Ihre Grundbegriffe ſind demnach die Materie, deren Kräfte und Qualitäten. Iſt die Materie an ſich gegeben, ſo iſt auch die unendliche Theilbarkeit an ſich gegeben, ſo beſteht jeder Körper aus einer unendlichen Menge von Theilen und ſeine Vorſtellung iſt nur möglich, wenn eine Zuſammenſetzung unendlich vieler Theile in einer endlichen Zeit ſtattfinden könnte, was nicht möglich iſt. Die Materie kann nicht ſein ohne Kraft, die Kraft nicht ohne materielles Subſtrat, demnach ſetzen ſich beide gegenſeitig voraus; die Materie ſoll zugleich als Product und Subject der Kraft gelten, in der Phyſik gilt die Kraft als eine der Materie inwohnende Eigenſchaft, das iſt eine nicht bloß leere, ſondern unmögliche Erklärung. Die ſogenannten Qualitäten der Körper ſind nur ein Ausdruck für die Art und Weiſe, wie wir die Eindrücke der Körper empfinden, ſie ſind Empfindungsarten und als ſolche lediglich ſubjectiv. Qualitäten an ſich ſind daher Empfindungen, unabhängig von dem Subject der Empfindung, d. h. etwas völlig Undenkbares*).

Laſſen wir dieſe Annahme ſtehen: es ſeien Körper an ſich gegeben, ausgerüſtet mit den Kräften der Anziehung und Zurückſtoßung, begabt mit verſchiedenen und mannigfaltigen Eigenſchaften. Es leuchtet ein, welches Syſtem der Naturlehre durch dieſe Grundbegriffe gefordert iſt. Alle Naturerſcheinungen ſind Veränderungen der Materie d. h. Bewegungen, deren Subſtrat Maſſen ſind. Es giebt nur Maſſe und Bewegung, die letztere

*) Ideen zu einer Philoſophie der Natur. Th. I. Einl. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 21—26.

iſt bedingt durch die Quantität und Qualität der Körper. Die quantitative Bewegung iſt bedingt entweder durch unmittelbare Berührung (Stoß) der Körper oder unabhängig davon durch deren bloße Quantität (Schwere); die qualitative iſt bedingt durch die Verwandtſchaft der Körper, ſie iſt chemiſch. Demnach iſt alle Naturlehre Bewegungslehre, die ſich in Mechanik, Statik, Chemie unterſcheidet, die Grundlehre iſt Mechanik, und die folgerichtige Phyſik daher angewandte Mechanik*).

Dagegen erhebt die Naturphiloſophie die kritiſche Grundfrage: „wie findet dieſes Syſtem der Naturlehre den Weg zu unſerem Geiſt? wie iſt die Bewegung der Dinge erkennbar?“ Bewegung iſt eine Zeitfolge von Erſcheinungen, Zeitfolge iſt, wie Kant gelehrt hat, nichts an ſich Gegebenes, ſondern eine nothwendige, bloß im Geiſt und näher in der Beſchränktheit unſeres Geiſtes begründete Vorſtellungsweiſe, die Grundform und Bedingung aller ſinnlichen Vorſtellungen. Wenn daher in der Zeitfolge der Erſcheinungen etwas an ſich ſein ſoll, ſo kann dieſes Etwas nicht in der Zeit, ſondern nur in den Erſcheinungen ſein; dann würde das Phänomen ihrer Zeitfolge d. h. die Bewegung nicht der Natur der Dinge, ſondern bloß unſerer vorſtellenden Natur entſprechen, alſo auf eine Täuſchung hinauslaufen. Die Bewegung iſt nur dann keine Täuſchung, ſondern ein wirkliches Erkenntnißobject, wenn beides in uns ſtattfindet: die Zeitfolge und die Erſcheinungen.

Wir haben dieſe drei Fälle: entweder Zeitfolge und Erſcheinungen ganz außer uns, oder jene in uns, dieſe außer uns, oder beide ganz in uns**). Der erſte Fall iſt nicht möglich, denn die

*) Ebendaſ. S. 26—29.

**) Ebendaſ. S. 31 u. 32.

die Möglichkeit des Lebens auf. Zwiſchenglieder, die man einſchiebt, um den Gegenſatz beider zu vermitteln, wie z. B. Lebensgeiſter, elektriſche Materien, Gasarten, Feuchtigkeiten des Gehirns u. ſ. f. heben jenen Dualismus nicht auf und helfen nichts zur Erklärung des Lebens. „Diejenigen, welche eine Wechſelwirkung zwiſchen Geiſt und Körper dadurch begreiflich zu machen glauben, daß ſie zwiſchen beide ätheriſche Materien als Medium treten laſſen, ſind wahrhaftig nicht ſcharfſinniger als jener, der glaubte, wenn man einen recht weiten Umweg machte, müſſe man endlich zu Land nach England kommen*)."

*) Schelling von der Weltſeele. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 564.

# Neuntes Capitel.

## Die Naturphiloſophie unter dem Einfluß der Naturwiſſenſchaft. A. Phyſik und Chemie.

Da die Aufgaben, welche die Naturphiloſophie empfängt, durch die Zeitrichtungen ſowohl der Philoſophie als der Naturwiſſenſchaft bedingt ſind, ſo müſſen wir jetzt die Factoren kennen lernen, die von den Naturwiſſenſchaften her auf Schelling eingewirkt, wir müſſen dem Zuge der Ideen und Entdeckungen nachgehen, die auf dieſem Gebiete die Stätte der Naturphiloſophie umgeben und deren Ausprägung beſtimmt haben. Ohne eine ſolche Orientirung in den naturwiſſenſchaftlichen Gegenden der Zeit, iſt es unmöglich, eine richtige und volle Ausſicht auf den Urſprung der Naturphiloſophie zu gewinnen.

Wir wiſſen, welchen durchgreifenden und maßgebenden Einfluß jene großen Erfindungen und Entdeckungen, welche der neuen Zeit Bahn brachen, auf die Lehre Bacons ausübten, welche Bedeutung Harveys Entdeckung des thieriſchen Blutumlaufs für die Lehre Descartes' hatte. Bacon blickte auf das Pulver, den Compaß und die Buchdruckerkunſt als die erfinderiſchen Neuerungen, die das Mittelalter aus den Fugen gehoben, und deren umfaſſende Anwendung die Weltzuſtände von Grund aus umgeſtaltet. Ein Philoſoph unſerer Zeit, der ſein Jahrhundert in

baconiſcher Weiſe empfindet, wird eine ähnliche weltumgeſtaltende Macht unſeren Dampfmaſchinen und Telegraphen zuſchreiben dürfen. Die Erfindung der modernen Telegraphie, die Länder und Meere bezwungen hat und, ſo weit die Grenzen der Cultur reichen, ſchon den Weltkreis beherrſcht, gründet ſich auf die Entdeckung des Elektromagnetismus, die von einem Manne der naturphiloſophiſchen Schule gemacht wurde, aber ohne die Entdeckungen und Erfindungen Voltas nicht hätte gemacht werden können, wodurch in der Phyſik die Epoche der neuen Elektricitätslehre, die von Galvani herkam, feſtgeſtellt und entſchieden wurde. Wir wollen jetzt dem Zuge dieſer Entdeckungen folgen und ſpäter ſehen, wie und in welchem Punkte die Naturphiloſophie davon ergriffen wurde. Es iſt gut, den Gang unſerer Betrachtung nicht zu zerſtückeln.

## I.

### Die neue Elektricitätslehre.

Seit Gilberts Werk über Magnetismus und Elektricität (1600), den Bacon zu wenig erkannt und gewürdigt, der ſeit mehr als zwei Jahrtauſenden den erſten Schritt zur Erweiterung der Elektricitätslehre gethan und die Lehre von der Reibungselektricität begründet hatte, war, wenn wir Otto v. Guerike ausnehmen, über ein Jahrhundert vergangen, bevor dieſe Lehre neue Fortſchritte machte, die zum größtentheil in das zweite Drittel des vorigen Jahrhunderts fielen und hauptſächlich darin beſtanden, daß die beiden Arten der Elektricität, Glas- und Harzelektricität, durch Du Fay unterſchieden (1733), der Unterſchied der Körper in Leiter und Iſolatoren durch Gray feſtgeſtellt, die Elektricität durch die ſogenannte leydener Flaſche, die Kleiſt und Eunäus erfanden (1745 u. 46), verſtärkt, die atmoſphäriſche Elektri-

cität entdeckt, der Blitzableiter durch B. Franklin erfunden wurde (1752). Die Erſcheinungen der Elektricität, ſoweit der phyſikaliſche Geſichtskreis ſie bis zu dieſem Zeitpunkt umfaßte, ſuchte Aepinus durch die Annahme eines elektriſchen Fluidums, deſſen Elemente ſich gegenſeitig abſtoßen ſollten, zu erklären (1759), eine Theorie, die Coulomb verwarf, indem er ſeine Erklärung auf die Annahme entgegengeſetzter Elektricitäten gründete (1788).

### 1. Galvanismus.

A. Galvani erſchien und verkündete die Entdeckung einer völlig neuen Elektricität (1791), nachdem er die Zuckungen abgehäuteter Fröſche beobachtet hatte, zuerſt unter der Berührung eines Metalls in der Nähe des geladenen Conductors einer Elektriſirmaſchine, dann an dem eiſernen Geländer einer Teraſſe, woran die Thiere mit kupfernen Haken befeſtigt waren (1786)*). Die Thatſache dieſer neuen bis dahin ungeahnten Elektricität ſchien unwiderſprechlich feſtgeſtellt, als jene Zuckungen auch ohne Nähe der Elektriſirmaſchine und ohne Dazwiſchenkunft eines Metalls kraft der bloßen Berührung von Nerv und Muskel zum Vorſchein kamen (1793)**). Dies ſchien keine durch Leitung fortgepflanzte und auf die thieriſchen Organe übertragene, ſondern eine dieſen ſelbſteigene und inwohnende Elektricität zu ſein; der thieriſche Körper zeigte ſich als eine Art Elektriſirmaſchine, worin die Nerven als Conductoren, die Muskeln als Apparate, ähnlich der leydener Flaſche, wirken. In dieſer neuen „thieriſchen Elektricität" glaubte man das große Lebensgeheimniß

*) E. Du Bois-Reymond, Unterſ. über thieriſche Elektricität. Bd. I. (Berlin 1848.) S. 41.

**) Ebendaſelbſt S. 62 flgd.

entdeckt, das man „Nervenagens", „Nervenflüſſigkeit" u. ſ. f. genannt hatte, an die Stelle der letzteren trat jetzt das elektriſche Fluidum, Galvanis „vis electrica in motu musculari". Wie hätte dieſe belebende Kraft nicht auch eine heilende und neubelebende ſein ſollen? Ein unermeßliches Feld that ſich auf, wo die Phyſik die kühnſten Träume der Magie zu erfüllen ſchien.

### 2. Die Berührungselektricität. Volta.

Dagegen erhob ſich die Phyſik in der Perſon Voltas, des damals größten und geſchulteſten Kenners der Elektricität; der Streit begann zwiſchen dem Anatomen von Bologna und dem Phyſiker von Pavia und Como, und bevor das Jahrhundert ſein Ende erreicht hatte, war durch die Erfindung und Bekanntmachung der voltaſchen Säule (1800) der Galvanismus in ſeiner urſprünglichen Form widerlegt. Es wurde gezeigt, daß die Quelle der Elektricität nicht in der thieriſchen Subſtanz als ſolcher, ſondern in der Berührung ungleichartiger Körper enthalten war, der Beweis wurde experimentell geführt an dem Contact ungleichartiger Metalle, der Paarung von Zink und Kupfer; die vertical geordnete Vervielfältigung dieſer durch feuchte Scheiben getrennten Paare oder Elemente gab die Conſtruction der voltaſchen Säule, innerhalb deren, wenn die Pole durch Drähte geſchloſſen ſind, ein beſtändiger elektriſcher Strom kreiſt. In der Einfachheit ihrer Einrichtung, in der Größe und Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen war dieſe Säule, wie Arago in der Gedächtnißrede auf Volta mit Recht ſagt, eines der wunderbarſten Inſtrumente, die je erfunden worden, nicht ausgenommen das Fernrohr und die Dampfmaſchine*). Jetzt lag die Elektricität in der Hand

*) Fr. Arago's ſämmtl. Werke Bd. I. Al. Volta, Gedächtnißrede, gehalten in der Ak. d. Wiſſ. d. 26. Juli 1831.

des Phyſikers, gefeſſelt und beherbergt gleichſam in einem Inſtrument, man hatte ſie bis dahin erzeugen, auch vertheilen und verſtärken, aber nicht feſthalten und ſo darſtellen können, daß ſie in einem ſich ſelbſt erneuenden Kreislaufe circulirt. Dieſer Strom führt den Namen Galvanis, es war die Frucht, die zwar nicht unter Galvanis Hand, nicht aus ſeinen Einſichten gereift, aber aus dem Antriebe hervorgegangen war, den er dem Aufſchwunge der Elektricitätslehre gegeben. Mit der Sache ſelbſt verhielt es ſich zunächſt umgekehrt als Galvani meinte: nach ihm ſollte im thieriſchen Körper die Erregung der Elektricität, in den Metallen die Leitung ſtattfinden; nach Volta waren die Metalle (vermöge ihrer Berührung) die Erreger, und der thieriſche Körper unter den Leitern. An die Stelle der „thieriſchen Elektricität", wie ſie Galvani genommen, trat die „Berührungs- oder Metallelektricität", wie Volta ſie nannte.

### 3. Der Elektrochemismus. Davy.

Eine Reihe der glänzendſten und folgereichſten Entdeckungen gehen aus der Erfindung der voltaſchen Säule hervor, keine iſt Sache des Zufalls, ſie geſchehen ſämmtlich, wie es bei Volta der Fall war, durch methodiſches auf den Cardinalpunkt gerichtetes Nachdenken; die Aufgabe iſt vorbereitet und geſtellt, die Löſungen werden durch Verſuche angeſtrebt, gezeitigt und wie reife Früchte geerndtet.

Daß innerhalb der voltaſchen Säule die Erregungsquelle der Elektricität enthalten ſei, war klar, aber es blieb fraglich, ob dieſe Quelle in der Berührung der Metalle, oder der Metalloberflächen und des feuchten (die Paare trennenden) Leiters d. h. in der Oxydirung der Metalloberflächen zu ſuchen ſei, ob bloß die Berührung heterogener Körper oder bloß deren chemiſche Ver-

änderung den elektriſchen Strom verurſache, oder ob beide dergeſtalt zuſammenwirken, daß die Erzeugung des Stroms von der Berührung, die Erhaltung deſſelben von der chemiſchen Veränderung herrühre. Die erſte Anſicht behielt Volta, die zweite hatte Wollaſton, die dritte (die auch zeitlich in der Mitte ſteht) Davy.

Die Hauptſache war, daß ſeit Volta die Aufmerkſamkeit der Phyſiker ſofort und beſtimmter als je auf den Cauſalzuſammenhang der elektriſchen und chemiſchen Vorgänge gerichtet blieb, daß durch H. Davys epochemachende Unterſuchungen (1806—1812) die Waſſerzerſetzung durch den elektriſchen Strom ausgemacht, die chemiſche Verwandtſchaft auf die elektriſchen Zuſtände der Körper zurückgeführt, das Verhältniß beider feſtgeſtellt und aus einer Urſache die elektriſchen und chemiſchen Erſcheinungen abgeleitet wurden. Davy begründete die elektrochemiſche Theorie, die Berzelius mit der atomiſtiſchen verband und Faraday in die Lehre von den Aequivalenten einführte (1834).

Das war die eine Richtung, die der Fortgang der neuen Elektricitätslehre nahm, die elektrochemiſche, unter deren erfinderiſchen Anwendungen die Galvanoplaſtik ihren Platz einnimmt.

### 4. Elektromagnetismus. Thermoelektricität. Magnetelektricität.

Eine zweite Richtung lag vorbereitet in alten Vermuthungen. Die Aehnlichkeit zwiſchen den magnetiſchen und elektriſchen Anziehungen und Abſtoßungen hatte längſt zu Vergleichungen beider geführt, wie man das elektriſche Geräuſch mit dem Donner und den elektriſchen Funken mit dem Blitze verglichen hatte, lange bevor man entdeckte, daß die Gewitterwolke ein elektriſcher Körper ſei, und Franklin den Blitzableiter erfand. Gilbert nahm die

Elektricität für eine Art Magnetismus. Jetzt handelte es ſich nicht um Analogien auf flacher Hand, ſondern um den Cauſalzuſammenhang zwiſchen Elektricität und Magnetismus; das war der Punkt, dem Oerſted zwölf Jahre nachdachte, bis es ihm gelang, die ablenkende Einwirkung des elektriſchen Stromes auf die Magnetnadel experimentell zu beweiſen (1820). Damit war der Elektromagnetismus entdeckt, die magnetiſche Wirkſamkeit des elektriſchen Stromes, die Einheit der elektriſchen und magnetiſchen Kraft, aus welcher Entdeckung eine der gewaltigſten Erfindungen unſeres Zeitalters gelöſt wurde.

Um den Kreis dieſer Entdeckungen zu ſchließen, blieb zweierlei übrig: es mußte der Cauſalzuſammenhang zwiſchen Wärme und Elektricität dargethan und auch der Magnet ſo beſtimmt werden, daß in ihm die Möglichkeit elektriſcher Wirkungen entſteht. Die erſte Aufgabe löſte Seebeck durch die Entdeckung der Thermoelektricität (1822), die zweite Faraday zwölf Jahre ſpäter durch die der Magnetelektricität.

Zwei Hauptrichtungen nahm die entdeckende Phyſik in Folge der neuen voltaſchen Elektricitätslehre: die elektrochemiſche und elektromagnetiſche; Davy begründet die erſte, Oerſted die zweite, Faraday verfolgt beide. Der treibende Grundgedanke und das große Reſultat dieſer Entdeckungen iſt, daß ein und dieſelbe Kraft elektriſch, chemiſch, magnetiſch wirkt. Und es ſei im voraus bemerkt, daß die Einheit oder Identität dieſer Kräfte ein Grundthema der Naturphiloſophie bildet.

## II.

### Die neue Verbrennungslehre.

Wir haben in der neuen Elektricitätslehre den Factor kennen gelernt, der von Seiten der Phyſik die Naturphiloſophie in ihrem

Urſprunge trifft. Der zweite kam von der Chemie, die in demſelben Jahr, wo die franzöſiſche Revolution begann, die Epoche ihrer Umgeſtaltung erlebte. Noch bevor Galvani ſeine Entdeckung veröffentlicht hatte, wodurch er die thieriſche Lebensthätigkeit erklärt zu haben dachte, waren von Seiten der Chemie die Bedingungen wirklich entdeckt worden, unter denen die lebendigen Körper athmen. Daß die atmoſphäriſche Luft zum Athmen gehört, wußte man wohl, aber es war feſtzuſtellen, welchen Antheil ſie an der Reſpiration nimmt. Da nicht alle Luft zum Athmen tauglich iſt, ging die Frage auf die Beſchaffenheit der reſpirabeln Luft, und da man erfahren hatte, daß die Verbrennung der Körper und das thieriſche Athmen die Luft verdirbt, die Pflanzen dagegen ſie verbeſſern, ſo zeigte ſich hier zwiſchen dem Verbrennungsproceß und der thieriſchen Reſpiration eine Analogie, die einen entdeckenden Kopf auf die erſte Spur brachte, das Problem zu löſen.

Der Cardinalpunkt der Frage lag in der Verbrennungslehre. Mit der richtigen Erklärung dieſes Vorganges, der Verbrennung der Körper mit und ohne Flamme, war die umgeſtaltende That geſchehen, welche die neue Chemie von der alten ſcheidet.

### 1. Phlogiſtiſche und antiphlogiſtiſche Lehre.

Es lag der ſinnlichen Vorſtellungsart zu nahe, um nicht den Ausgangspunkt und die nächſte Richtſchnur einer Erklärungstheorie zu bilden: daß in der Verbrennung eine Zerſtörung und Auflöſung des Körpers ſtattfinde, die demſelben ſeinen brennbaren Stoff raubt. Dieſen verbrennlichen Beſtandtheil des Körpers nannte man „Phlogiſton" und meinte daher, daß die Körper in der Verbrennung, die Metalle in der Verkalkung von dieſem Stoffe befreit oder „dephlogiſtiſirt" werden. So lehrte die ſogenannte phlogiſtiſche Theorie, deren Herrſchaft ſich an den Namen

des deutſchen Arztes und Chemikers Ernſt Stahl knüpfte, der in einer Schrift vom Jahr 1731 dieſe von ihm ſchon vorher ausgebildete Theorie am vollſtändigſten darlegte*). In dem Kampf der phlogiſtiſchen und antiphlogiſtiſchen Lehre vollzog ſich die Kataſtrophe zwiſchen der alten und neuen Chemie.

Gegen die herrſchende phlogiſtiſche Theorie ſtand eine Thatſache. Hatte ſie Recht, ſo mußte der verbrannte Körper, das verkalkte Metall um einen Stoff (das Phlogiſton) ärmer, alſo leichter ſein als zuvor. Die Erfahrung zeigte das Gegentheil, nämlich die Gewichtzunahme. Dieſe Thatſache blieb unerklärt durch die Ausflucht der Phlogiſtiker, daß ihr Phlogiſton leichter mache, daher durch den Weggang deſſelben das Gewicht des Körpers vermehrt werde. Die richtige Erklärung mußte fordern, daß bei der Verbrennung nicht der Austritt, ſondern der Zutritt eines wägbaren Körpers ſtattfinde. Aus der Subtraction mußte Addition werden. So einfach und zugleich ſo beſtimmt lag die Streitfrage zwiſchen der phlogiſtiſchen und antiphlogiſtiſchen Lehre, und man wird es unter die Verdienſte der erſten rechnen müſſen, die Frage bis zu dieſem Punkte vereinfacht zu haben. Der Gegenſatz konnte nicht ſchärfer und einfacher gefaßt ſein. Es handelte ſich um die Auffindung dieſes Körpers, deſſen Zutritt die Verbrennung und die dadurch verurſachte Gewichtzunahme bedingt.

### 2. Die Lebensluft und die Verbrennung. Prieſtley und Lavoiſier.

Um in der Sprache der Phlogiſtiker zu reden, erſchien die durch Verbrennen und thieriſches Athmen verdorbene Luft als

*) Herm. Kopp, Beitr. zur Geſch. der Chemie. III. St. S. 211. Anmerkg.

mit Phlogiſton überladen und die eigentlich reſpirable Luft daher als „dephlogiſtiſirt". Dieſer Luftart war der Engländer Prieſtley ſeit 1771 auf der Spur, wie der Jäger der Beute (das von ihm ſelbſt gebrauchte Bild charakteriſirt ſeine Art zu entdecken), und es gelang ihm, ſie darzuſtellen (1774). Damit war der Sauerſtoff, die ſogenannte Lebensluft, entdeckt, aber der Entdecker hielt ſie für dephlogiſtiſirte und blieb ein Phlogiſtiker, der letzte von allen*). Der Körper, deſſen Zutritt die Verbrennung und Gewichtzunahme bedingt, war gefunden, und nun erſt konnte der chemiſche Vorgang des Verbrennens richtig erklärt werden. Er beſteht nicht darin, daß der Körper ſein Phlogiſton verliert, ſondern daß er ſich mit Sauerſtoff verbindet, die Verbrennung iſt nicht „Dephlogiſtication", ſondern „Oxydation". Dieſe Entdeckung machte Lavoiſier, der Reformator der Chemie, der bereits durch eigene Unterſuchungen über die Verbrennung ſo weit gekommen war, daß ihm die Nothwendigkeit der Addition feſtſtand, und der daher den Fund Prieſtleys ſogleich richtig zu würdigen verſtand. Mit der neuen Verbrennungslehre war die phlogiſtiſche Theorie geſtürzt. Lavoiſier hat dieſelbe Schritt für Schritt verlaſſen, zuerſt für eine unbewieſene, dann für eine unnütze, zuletzt für eine verderbliche Annahme erklärt. Dieſe entſchieden antiphlogiſtiſche Wendung, die Lavoiſier nahm, fällt in das Jahr 1783**).

### 3. Die Zuſammenſetzung der Luft und des Waſſers.

Erſt von hier aus konnte die richtige Einſicht gewonnen werden in die Zuſammenſetzung der Luft und des Waſſers. Ein

*) H. Kopp, Die Entwicklung der Chemie in der neuern Zeit (München 1873). S. 61—64.

**) Ebendaſ. S. 182. Vgl. Beitr. III. St. S. 295.

Jahr nach der Entdeckung des Sauerſtoffs erkannte Lavoiſier die Zuſammenſetzung der atmoſphäriſchen Luft aus Sauerſtoff und Stickſtoff (1775). Auch die Einſicht, daß und wie das Waſſer zuſammengeſetzt ſei, eine Entdeckung, um deren Priorität zwei Engländer mit ihm ſtreiten, konnte in ihrer vollen Beſtimmtheit nur dem Begründer der antiphlogiſtiſchen Chemie zu Theil werden. Es war nicht genug, in dem Waſſer ein Verbrennungsproduct aus einer brennbaren Luftart zu erkennen, denn es war damit noch nicht ausgemacht, ob das Waſſer ein zuſammengeſetzter Körper iſt, es konnte auch ein ausgeſchiedener ſein. Die Erkenntniß, daß es zuſammengeſetzt ſei, führte einen Schritt weiter, aber noch nicht an das Ziel, ſo lange die Anſicht von der Beſchaffenheit der zuſammenſetzenden Factoren unſicher ſchwankte. Erſt mit der Einſicht, daß die brennbare Luft, welche den einen Beſtandtheil des Waſſers bildet, der Waſſerſtoff, und das Waſſer ſelbſt eine Verbindung von Sauerſtoff und Waſſerſtoff ſei, war die Sache entſchieden. Das Waſſer iſt ein Verbrennungsproduct, es iſt kein ausgeſchiedener, ſondern ein zuſammengeſetzter und zwar dieſer (aus Sauerſtoff und Waſſerſtoff) zuſammengeſetzte Körper. Wenn es ſich um eine logiſche Begriffsbeſtimmung gehandelt hätte, konnte der Fortſchritt nicht regelmäßiger und folgerichtiger verlaufen. Der erſte Schritt geſchah durch Cavendiſh's Verſuche (1781), der zweite durch J. Watt, den Erfinder der neuern Dampfmaſchine (1783), der dritte und vollgültige noch in demſelben Jahr durch Lavoiſier*).

Jetzt waren die uralten Elemente erkannt und man wußte, was es für eine Bewandtniß hat mit Feuer, Luft und Waſſer; man hatte im galvaniſchen Strom die Macht chemiſch zu löſen und zu binden, das zerſetzende Mittel, die Erden zu ſcheiden.

*) H. Kopp, Beitr. III. St. S. 307 flgd.

Im Jahr 1789 gab Lavoiſier ſein neues Syſtem der Chemie, welches Fourcroy „die franzöſiſche Chemie" nannte. Unter den erſten deutſchen Anhängern der neuen Lehre war Girtanner, der ſeine „Anfangsgründe der antiphlogiſtiſchen Chemie" 1792 erſcheinen ließ, und dem wir im nächſten Abſchnitt wieder begegnen werden.

Die neue Elektricitätslehre und die neue Chemie gehen mit einander, ſie treffen ſich in H. Davy, der nach Berzelius' Vorgang das Waſſer durch die voltaſche Säule genau in diejenigen Beſtandtheile zerlegte, die Lavoiſier als die Elemente ſeiner Zuſammenſetzung dargethan hatte.

Die neue Elektricitäts- und die neue Verbrennungslehre, der Galvanismus und die antiphlogiſtiſche Theorie, ſind die beiden nächſten und unmittelbaren Antriebe geweſen, welche Schellings Naturphiloſophie von der entdeckenden Naturwiſſenſchaft empfing.

# Zehntes Capitel.

## B. Die organiſche Naturlehre.

### I.

### Die neue Erregungslehre.

#### Brown.

Bei dem unmittelbaren Einfluß, den Phyſik und Chemie während des 17. und 18. Jahrhunderts auf die Lehren der Medicin ausübten, und bei dem Umſchwunge, der in beiden Gebieten ſchon im Anzuge war, konnte es nicht ausbleiben, daß auch in der Heilkunde ſich der Geiſt der Neuerung regte. Hier iſt eine Erſcheinung hervorzuheben, die in England gleichzeitig mit Prieſtleys Unterſuchungen auftrat und in Deutſchland gerade in dem Zeitpunkt, der die Naturphiloſophie entſtehen ſah, die lebhafteſte Aufnahme fand.

A. v. Haller hatte in ſeinen „Elementen der menſchlichen Phyſiologie" (1757—1766) eine neue Lehre von der thieriſchen Bewegung aufgeſtellt und die Muskelthätigkeit durch eine der Muskelfaſer eigenthümliche, von dem Nerveneinfluß unabhängige Fähigkeit begründet, die er „Reizbarkeit" oder „Irritabilität" nannte. Das Syſtem kam unter die Aerzte, die den hallerſchen Begriff auf die Nerven übertrugen und für die Grundeigenſchaft aller Lebensthätigkeit erklärten. So entſtand die Anſicht, daß alles Leben in der Erregbarkeit, der Lebensproceß in der fort-

dauernden Erregung oder der Reaction auf Reize beſtehe. Darauf gründete der Schotte J. Brown eine neue Krankheits- und Heillehre, die er ſeit dem Jahre 1772 verkündete und in ſeinen „elementa medicinae“ (1780) der Welt mittheilte. Die Theorie erſchien ſehr einfach und rationell, und wenn man den pſychiſchen Menſchen ohne weiteres an die Stelle des ſomatiſchen ſetzen könnte, ſo wären die Grundſätze richtig, aber keineswegs neu. Erregbarkeit und Erregung verhalten ſich wie negative Größen. Die Erregbarkeit hat ihr Maß, mit dem die Geſundheit zuſammenfällt; das abſolute Uebermaß, das die Lebensthätigkeit entweder völlig überſteigt oder völlig erſchöpft, iſt der Tod, die fehlerhaften Extreme auf beiden Seiten die Krankheit. Man ſieht, daß hier die Geſundheit ähnlich betrachtet wird als bei Ariſtoteles die Tugend. Je häufiger und ſtärker die Reize, um ſo größer und angeſpannter die Erregung, um ſo erſchöpfter die Erregbarkeit; je geringer und ſchwächer die Reize, um ſo matter die Erregung, um ſo geſteigerter die Erregbarkeit. Beides iſt Krankheit oder Schwäche (indirecte oder directe): die Erregung auf Koſten der Erregbarkeit giebt der Krankheit den Charakter der „Sthenie“, die Erregbarkeit auf Koſten der Erregung erzeugt die „Aſthenie“. Urſache und Charakter der Krankheit beſtimmen die Art des Heilverfahrens und der Heilmittel. Wie ſich Erregbarkeit und Erregung als entgegengeſetzte Zuſtände verhalten, ebenſo Krankheit und Heilung. Daher gilt der Grundſatz: „contraria contrariis“. Der aſtheniſche Zuſtand fordert ein „ſtheniſirendes Heilverfahren“, der ſtheniſche ein „aſtheniſirendes“, dort muß der Arzt durch eine Reihe allmälig wachſender und zunehmender Reize, hier durch eine Reihe allmälig abnehmender den Normalzuſtand herſtellen. Unter dieſem Geſichtspunkt werden die Krankheiten claſſificirt und die entſprechenden Heilmittel beſtimmt.

Dies war die Lehre, die ſich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unter deutſchen Aerzten verbreitete. Pfaff überſetzte Browns „Elemente“ (1796), Weikard erläuterte Browns Arzneilehre, Röſchlaub gründete auf die Lehre des Schotten ſeine „Unterſuchungen über Pathogenie“ (1798), Girtanner verband ſie mit der Irritabilitätslehre und der antiphlogiſtiſchen Chemie, er nahm die Irritabilität als Lebensprincip überhaupt, den Sauerſtoff als Bedingung der Reizbarkeit, die Wirkſamkeit der Reize als bedingt durch ihre Verwandtſchaft mit dem Sauerſtoff*).

Auch die galvaniſche Lehre von der Elektricität als lebenserregender Potenz und die brownſche Erregungslehre ſchienen aufeinander hinzuweiſen. Es war natürlich, daß die Erregungslehre im Bunde mit der neuen Verbrennungs- und neuen Elektricitätslehre die Naturphiloſophie ergriff. In dieſer letzteren glaubten Browns deutſche Anhänger die Begründung ihres neuen Syſtems zu finden, und ſo entſtand ein Bund zwiſchen der Naturphiloſophie und einer Schule der Medicin, der die Lehre Schellings unter den Aerzten anſiedelte**).

## II.

## Die Entwicklungslehre.

### Kielmeyer.

Das Licht, welches von den neuen Ideen der Phyſik und Chemie ausging, verbreitete ſich über die organiſche Welt und die Vorgänge des Lebens. Die Erregungslehre wollte die Grundeigenſchaft alles Lebens, den Grundzug aller Lebensthätigkeit,

*) Häſer, Geſchichte der Medicin. (2. Aufl. Jena 1853.) S. 704—723. Vgl. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das browniſche Syſtem von einem praktiſchen Arzte (Jena 1797).

**) S. Buch I. dieſ. Bandes. S. 60 flgd.

Galvanis Lehre die phyſikaliſche Urſache der thieriſchen Bewegungserſcheinungen erkannt haben; die Entdeckung der Lebensluft, die Erklärung des Verbrennungsproceſſes, hatte die wirkliche Einſicht in die phyſikaliſchen Bedingungen des thieriſchen Athmens, in das entgegengeſetzte Verhalten der Pflanzen und Thiere zum Sauerſtoff, in dieſen charakteriſtiſchen Grundunterſchied des Pflanzen- und Thierlebens zur Folge. In einem ganz andern Sinn, als die gewöhnliche Zweckmäßigkeitslehre mit ihren erbaulichen Reflexionen über den Nutzen der Dinge die Sache vorſtellte, erſchien jetzt die unorganiſche Natur als die wirkliche Bedingung der organiſchen.

Unter dieſen Einflüſſen mußte ſich der Standpunkt und die Stellung der Aufgaben auch im Gebiete der Naturgeſchichte oder der Biologie im weiteſten Umfange ändern. Die organiſche Welt entfaltet eine zahlloſe Fülle von Lebensformen und Individuen, von Pflanzen- und Thierarten, die als Wirkungen natürlicher Kräfte erkannt ſein wollten im Zuſammenhange ſowohl mit der unorganiſchen Natur als unter einander. Die biologiſche Grundfrage richtete ſich auf dieſen Zuſammenhang, auf die in der organiſchen Natur wirkſamen Kräfte, auf deren Verhältniß und Einheit. Es war nicht mehr gethan mit einer naturgeſchichtlichen Herzählung, Beſchreibung und Claſſification der Arten und Individuen, ſondern die Frage nach dem Zuſammenhange und der Einheit der organiſchen Kräfte war ſchon identiſch mit der Annahme einer und derſelben Kraft, die nach beſtimmten Grundgeſetzen ihre Erſcheinungsformen verändert und dadurch eine Reihen- und Stufenfolge verſchiedener Organiſationen hervorbringt. Es lag ſchon in dieſer Faſſung der Frage, daß die organiſche Natur betrachtet ſein wollte als ein Ganzes, als ein Entwicklungsreich von Lebenserſcheinungen, deren bildende und erzeugende Urſache

nicht als Deus ex machina unter dem Namen Lebenskraft auftritt, ſondern aus dem Grunde der Natur ſelbſt und zunächſt aus der unorganiſchen hervorgeht.

Einer der bedeutendſten biologiſchen Naturforſcher des Zeitalters verkündete das neue Problem und entwarf die Grundzüge zu einem erſten Verſuche der Löſung. Es war K. Fr. Kielmeyer, der Lehrer Cuviers, mit ſeiner Rede „über das Verhältniß der organiſchen Kräfte", die er am letzten Geburtstage, den Herzog Karl Eugen von Würtemberg erlebte, an der Karlsſchule zu Stuttgart hielt*). Schelling war damals eben tübinger Magiſter geworden. Auf ſeine ſpätere naturphiloſophiſche Anſchauungsweiſe haben die Ideen, die Kielmeyer in jener Rede vorgetragen, einen fortwirkenden Einfluß geübt.

Es ſind drei Hauptfunctionen, die den Lebensproceß ausmachen: Empfindung, Bewegung und Selbſterhaltung, worunter alle diejenigen Thätigkeiten zu verſtehen ſind, durch welche der organiſche Körper ſich wiedererzeugt, wie Ernährung und Ausſcheidung, Wachsthum, Fortpflanzung u. ſ. f. Dieſen Lebensäußerungen entſprechen die drei organiſchen Kräfte der Empfindlichkeit (Vorſtellungsfähigkeit), Erregbarkeit, Wiedererzeugung oder „Senſibilität, Irritabilität, Reproduction". Kielmeyers Frage nach dem Verhältniß der organiſchen Kräfte geht daher auf das Verhältniß dieſer drei Vermögen, die nicht in gleichem Maße in jedem lebendigen Körper vereinigt, ſondern mannigfaltig abgeſtuft und vertheilt ſind. Sonſt gäbe es nur eine Art des Lebens. Das verſchiedene Maß dieſer Kräfte-

*) Ueber das Verhältniß der organiſchen Kräfte unter einander in der Reihe der verſchiedenen Organiſationen, die Geſetze und Folgen dieſer Verhältniſſe. Eine Rede, den 11. Febr. 1793 u. ſ. f. gehalten (Stuttgart 1793).

vertheilung bedingt und macht daher die Verſchiedenheit der Organiſation. Die Organiſationen ſind verſchieden nicht als Arten, ſonſt wären ſie geſchieden, ſondern nach dem Verhältniß der organiſchen Kräfte, nach dem Grade, in welchem dieſe vertheilt ſind oder die eine die andere überwiegt. Unter dieſem Geſichtspunkte erſcheinen die organiſchen Formen und Arten als Abſtufungen der organiſchen Kräfte, als begriffen in einer Scala der Zu- und Abnahme derſelben. Das Geſetz dieſer Vertheilung, der Zu- und Abnahme in der Wirkſamkeit jener Kräfte, iſt daher der Cardinalpunkt in Kielmeyers Rede. Wenn ſich nachweiſen ließe, daß die organiſchen Kräfte ſich zu einander verhalten wie entgegengeſetzte Größen, daß mit der einen die andere auf beſtimmte Weiſe ſteigt oder fällt, ſo wäre jenes Geſetz einleuchtend.

Vom Menſchen abwärts zeigt ſich eine allmälige Abnahme der Senſibilität; Mannigfaltigkeit und Umfang der Vorſtellungsfähigkeit vermindert ſich, einzelne Sinnesempfindungen treten um ſo ſchärfer hervor, auch dieſe ſtumpfen ſich mehr und mehr ab; an der Grenze der Thierwelt iſt nur noch ein dumpfes Gefühlsorgan übrig, in den Pflanzen iſt die Senſibilität gleich einer verſchwindenden Größe. Es könnte ſcheinen, daß die Mannigfaltigkeit der Sinne im Ganzen und die Schärfe derſelben im Einzelnen ſich indirect verhalten, ſo daß die Abnahme der erſten durch die Zunahme der zweiten erſetzt wird und im Ganzen genommen ein Gleichgewicht der Senſibilität in der organiſchen Natur ſtattfindet. Dem iſt nicht ſo. Im Ganzen genommen iſt die Senſibilität nach abwärts zu in fortſchreitender Abnahme begriffen.

Das Grundphänomen der Irritabilität beſteht in der Zuſammenziehung des Muskels auf äußere Reize, Mannigfaltigkeit, Häufigkeit und Geſchwindigkeit dieſer Bewegungsart iſt bedingt durch Reichthum, Richtung und Lage der Muskeln; in dieſer

Rückſicht ſteht der Entwicklungszuſtand der Irritabilität in directem Verhältniß zu dem des ſenſibeln Vermögens. Dagegen überdauern die Bewegungserſcheinungen das Empfindungsleben um ſo länger, je geringer der Entwicklungsgrad des letzteren iſt; daher beſteht zwiſchen der Dauer der Irritabilität und der Mannigfaltigkeit ſowohl der Irritabilität als Senſibilität ein indirectes Verhältniß. In der Pflanzenwelt iſt das ſenſible Vermögen latent und das irritable auf einen kleinen Kreis von Erſcheinungen eingeſchränkt.

Die organiſche Grundkraft, in der alles Leben wurzelt, die in allen organiſchen Körpern wirkt und ſelbſt aus der unorganiſchen Natur hervorſproßt, iſt die Reproduction. Während die Senſibilität nach unten abnimmt, wächſt nach unten die Reproduction; die Fruchtbarkeit in der Zahl der Fortpflanzung ſteht im umgekehrten Verhältniß zum Entwicklungszuſtand und der Entwicklungsdauer des thieriſchen Körpers. (Die Ausnahmen, welche hiervon die große Fruchtbarkeit der Fiſche und Amphibien, die geringere der Inſecten und Würmer zu machen ſcheinen, ſucht Kielmeyer zu entkräften.)

So waltet ein Geſetz durch die organiſche Welt, das die Kräfte derſelben an einander bindet in directem oder in umgekehrtem Verhältniß. Ein directes Verhältniß verknüpft die Mannigfaltigkeit der Senſibilität und die der Irritabilität, ein umgekehrtes die Mannigfaltigkeit beider mit der Dauer der Irritabilität und der numeriſchen Leiſtung der Reproduction. Das Geſetz dieſer Kräftevertheilung beherrſcht die verſchiedenen Organiſationen, die verſchiedenen Individuen derſelben Art, die Entwicklungsperioden deſſelben Individuums. Die Entwicklungsſtufen des Individuums und die Entwicklungsſtufen der Natur ſind Erſcheinungen deſſelben Geſetzes.

„Die Kraft, durch welche die Entwicklung des Individuums geſchieht, iſt dieſelbe Kraft, durch welche die verſchiedenen Organiſationen der Erde ins Daſein gerufen werden.“ Das iſt die Kraft der Reproduction. Sie iſt in den niedrigſten Entwicklungsſtufen, wie in den erſten Entwicklungszuſtänden der höchſten Individuen am regſten, dann hebt ſich die Irritabilität, dann erſchließt ſich ein Sinn nach dem andern. Der in den organiſchen Kräften herrſchende Gegenſatz, der die Zunahme der einen an die Abnahme der anderen bindet, macht das Gleichgewicht und den Beſtand der organiſchen Welt; die Abſtufung und graduelle Vertheilung bewirkt den Reichthum und Zuſammenhang der Lebensformen, das Syſtem der organiſchen Welt. Aus dem Geſetz der Vertheilung folgt das Entwicklungsgeſetz der Organiſation, das Kielmeyer den „Plan der Natur“ nennt*). Aus der unorganiſchen Natur geht kraft der Reproduction das organiſche Leben, aus der organiſchen Entwicklung die geiſtige hervor, wie die Frucht aus dem Saamen, und die intellectuellen Kräfte (Empfindung, Phantaſie, Verſtand) ſind in ihrer Wirkſamkeit und ihrem Wechſel durch ein ähnliches Geſetz und Verhältniß mit einander verknüpft, wie die organiſchen.

Der Grundgedanke Kielmeyers, der in die Naturphiloſophie eingeht und in deren Anlage die vollſte Empfänglichkeit finden mußte, iſt die Idee der Entwicklung, die aus der unorganiſchen Natur ſich zur organiſchen erhebt und durch das Reich der Organiſationen ſtufenmäßig und ſtetig fortſchreitet zur Erzeugung des Geiſtes. Er conſtruirt den organiſchen Entwicklungsgang aus dem Begriff der organiſchen Kräfte, aus dem Geſetz ihrer Vertheilung, aus der Natur ihres Gegenſatzes, wonach die

*) Ebendaſelbſt S. 35 flgd.

Kraft in der einen Erſcheinungsform in demſelben Maße verſchwindet, als ſie in der anderen hervortritt und ſich ausbreitet. Die Art ſeiner Conſtruction iſt bedingt durch die dynamiſche Vorſtellungsweiſe. Die Weltentwicklung im Großen und Ganzen erſcheint als eine durch das Verhältniß der Kräfte in jedem ihrer Gebiete bedingte Kraftſteigerung; es ſind dieſelben Kräfte auf verſchiedenen Stufen, die in dem großen Weltſchauſpiele auftreten und daſſelbe bewirken. In der organiſchen Welt heißen dieſe Kräfte Senſibilität, Irritabilität, Reproduction. Dieſe organiſchen Grundkräfte mit denen der unorganiſchen Natur auf der einen und mit denen der geiſtigen Welt auf der anderen Seite zu vergleichen und in jeden von beiden wiederzufinden, iſt dem Geſichtspunkt, den wir vor uns haben, nicht bloß nahe gelegt, ſondern durch ihn gefordert. So entſteht ein Schema, das in der Naturphiloſophie förmlich gewuchert hat, denn es hat hier nicht bloß zum Rahmen gedient, ſondern auch zur Füllung.

Zugleich war unter jenem Geſichtspunkt die tiefe und umfaſſende Idee der Entwicklung an eine Richtſchnur gelegt, die der fortſchreitenden Erkenntniß nicht entſprach. Denn es galt der Kanon einer in derſelben Richtung ſtetig emporſteigenden Entwicklung, man ſah die letztere unter dem Bilde der Stufenleiter oder Scala, wonach der höhere Typus der organiſchen Entwicklung zuſammenfällt mit dem höheren Grade der Ausbildung. Dieſe Vorſtellungsart iſt falſch und durch gründlichere, freilich auch ſpätere Einſichten widerlegt worden. Nachdem G. Cuvier die Thierwelt in ſeine vier Hauptgruppen unterſchieden (1816) und K. E. Baer die verſchiedene Entwicklungsart innerhalb jedes dieſer Typen dargethan hatte, glich die organiſche Entwicklung nicht mehr einer Leiter, die in derſelben Richtung aufwärts ſteigt, ſondern einem Baume, der ſich verzweigt. Seit-

dem kann die organiſche Entwicklungslehre nicht mehr dynamiſch, ſondern will genealogiſch ausfallen. Man frägt nach dem Stammbaum, und die Entwicklungslehre nimmt die Richtung der von Lamarck (1809) vorgebildeten Deſcendenzlehre. Man geht nicht mehr aus von der Frage nach dem Verhältniß der organiſchen Kräfte, dieſe ſind die Functionen beſtimmter Organe, daher wird nicht gefragt, wie verhalten ſich Senſibilität und Irritabilität? ſondern wie entſtehen Empfindungs- und Bewegungsorgane? Welches iſt die Urform, die ſich in dieſe Organe differenzirt? Wie entſteht der zuſammengeſetzte Organismus aus der Zelle? Seit Kielmeyers Rede und den Anfängen der Naturphiloſophie mußten eine Reihe von Entdeckungen gemacht werden und Jahrzehnte vergingen, um dieſe Fragen zu ſtellen und zu löſen.

Daß die Naturphiloſophie durch ihre zeitweilige Herrſchaft dieſen Fortſchritt gehemmt und aufgehalten habe, iſt ein blindes Vorurtheil, deſſen Tadel am ſtärkſten die treffen müßte, die es im Munde führen. Die Entwicklungslehre mußte da ſein und als eine neue Weltanſchauung dem Zeitalter imponirt haben, um fortgeführt und berichtigt zu werden. Dieſe von der Idee der Entwicklung im Großen, von der Vorſtellung der Natur als der *Entwicklungsgeſchichte des Geiſtes* ganz erfüllte Weltanſchauung war die Naturphiloſophie.

Als Schelling in ſeiner Schrift von der Weltſeele auf jene Rede Kielmeyers hinwies, fügte er hinzu: „eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeſchichte rechnen wird".

# Elftes Capitel.

## Philoſophie und Naturwiſſenſchaft als Factoren der Naturphiloſophie.

### I.

### Das Leben als Centralbegriff.

Wir haben von Seiten ſowohl der Philoſophie als Naturwiſſenſchaft den Ideenkreis vollſtändig beſchrieben, aus dem die Naturphiloſophie hervor- und mit dem ſie zuſammengeht. Von Kant hat ſie den kritiſchen Standpunkt, den Begriff der Materie und des Lebens (der organiſchen Zweckmäßigkeit), von Fichte das Vorbild einer Entwicklungslehre des Geiſtes und den Begriff der bewußtloſen Intelligenz, wodurch die Idee organiſcher Zweckmäßigkeit realiſirt wird; in der Naturwiſſenſchaft gehen ihr voraus und leuchten ihr vor Browns Erregungstheorie, Prieſtleys und Lavoiſiers Entdeckungen, Galvanis Lehre von der thieriſchen Elektricität, Kielmeyers Lehre von der organiſchen Entwicklung. Der Centralbegriff, in dem dieſe Ideen ſämmtlich, wie verſchieden ihre Ausgangspunkte ſein mögen, gleich Radien zuſammenlaufen, iſt der des Lebens: das Leben als Object einer vernunftnothwendigen teleologiſchen Betrachtung (Kant), als Product bewußtloſer Intelligenz und Zweckthätigkeit (Fichte), als Erregungsproceß (Brown), als thieriſcher Verbrennungsproceß

(Prieſtley und Lavoiſier), als Wirkung elektriſcher Thätigkeit (Galvani), als Entwicklungsproceß (Kielmeyer).

## II.

### Der Galvanismus als Centralphänomen.

Es iſt wichtig, die Anfänge und den zeitlichen Verlauf der Naturphiloſophie wohl zu bemerken. Ihre grundlegenden Schriften fallen ſämmtlich zwiſchen die Zeitpunkte, in denen Galvanis und Voltas Entdeckungen öffentlich auftreten (1791 u. 1800). Als Schelling ſeine erſten naturphiloſophiſchen Schriften ſchrieb (1797—99), kannte er noch nicht die voltaſche Erfindung; er hatte ſeine naturphiloſophiſche Periode vor den Augen der Welt vollendet, als Davy ſeine Epoche begann (1806). Vergleichen wir der Zeit nach Schellings Naturphiloſophie mit den Entdeckungen der Phyſik auf dem Gebiet der Elektricitätslehre, ſo geht Galvani voraus, Volta iſt gleichzeitig, doch fällt ſeine Epoche unmittelbar nach Schellings erſten Schriften; Davy, Oerſted, Seebeck, Faraday ſind ſpäter. Die Entdeckungen des Elektrochemismus, des Elektromagnetismus, der Thermo- und Magnetelektricität haben daher auf die Grundlegung der Naturphiloſophie keinen beſtimmenden Einfluß ausüben können.

Um ſo merkwürdiger iſt es, daß ſie von Anfang an ſich von dem Grundgedanken erfüllt zeigt, der (Oerſted ausgenommen) unabhängig von ihren Ideen jene Entdeckungen trieb, daß Schelling vor Erfindung der voltaſchen Säule grundſätzlich erklärte, was nach dieſer Erfindung phyſikaliſch bewieſen ſein wollte: die Einheit der elektriſchen, chemiſchen, magnetiſchen Thätigkeit. Daher wußte ſich Schelling mit jenen Entdeckungen, die nach ihm kamen, von Grund aus einverſtanden und nahm ſie für ſeine Richtung in Anſpruch. Als er ein Menſchenalter nach ſeiner

erſten naturphiloſophiſchen Schrift ſein Lehramt in München antrat, blickte er triumphirend auf die entdeckende Phyſik des Zeitalters. „Was man vor achtundzwanzig Jahren kaum zu ahnden wagte, Anſichten, die damals ausſchweifende Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experimente vor Augen.“ „Ich ſpreche von ganz unverwerflichen Erſcheinungen, denen z. B. wozu die chemiſchen und elektromagnetiſchen Wirkungen der voltaſchen Säule Veranlaſſung gaben *).“ Einige Jahre ſpäter verkündet er in der münchener Akademie mit begeiſterter Rede Faradays neuſte Entdeckung der Magnetelektricität, welche die Reihe der großen Entdeckungen ſeit Galvani und Volta folgerichtig beſchloſſen und gleichſam die letzte Hand an die Enthüllung jener Einheit der elektriſchen, chemiſchen und magnetiſchen Kraft gelegt habe. Er nennt dieſe Einheit „das Centralphänomen, das ſchon der ſinnreiche Bacon verlangt und erwartet“. Das große Phänomen, an deſſen vollſtändiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, werde als die alles erleuchtende Sonne ſiegreich über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen **).

Ich führe dieſe Stellen an, um zu zeigen, wie Schelling das Thema ſeiner Naturphiloſophie, die Einheit der Naturkräfte, in dem Entdeckungsgange der Phyſik beſtätigt ſah, und daß er ſeine Grundideen bejahte und feſthielt, als alle Welt glaubte, er ſei dem Standpunkte der Naturphiloſophie ſchon längſt untreu

*) Erſte Vorleſung in München. 26. Nov. 1827. S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 361—63. Vgl. meine Geſch. d. n. Phil. Bd. VI. Buch I. S. 276—78.

**) Ueber Faradays neuſte Entdeckung. Rede in der öff. Sitzung d. Akademie 28. März 1832. S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 439—452. Vgl. Buch I dieſ. Bd. S. 270 flgd.

geworden. Was ſollte ſich wohl an ſeiner Grundanſchauung der Welteinheit und Weltentwicklung geändert haben, wenn er doch im Jahre 1827 öffentlich ausſprach: „Die Philoſophie hat im Grunde keine anderen Gegenſtände als die anderen Wiſſenſchaften auch, nur ſieht ſie dieſelben in dem Lichte höherer Verhältniſſe und begreift die einzelnen Gegenſtände derſelben, das Weltſyſtem, die Pflanzen- und Thierwelt, den Staat, die Weltgeſchichte, die Kunſt nur als Glieder eines großen Organismus, der aus dem Abgrunde der Natur, in dem er ſeine Wurzeln hat, bis in die Geiſterwelt ſich erhebt.“ Wenn ſich in Schelling etwas geändert hat, ſo wird die Aenderung nicht in dem Typus und Thema dieſer Anſchauungsweiſe, ſondern nur in dem Streben nach deren tieferer Begründung zu ſuchen ſein. Indeſſen kümmert uns jetzt dieſe Frage nicht.

Hier wollen wir feſtſtellen, daß die Naturphiloſophie am Ende des vorigen Jahrhunderts in einem Zeitpunkte entſtand, wo Galvanis Entdeckungen die höchſte Senſation erregten und noch nicht durch Voltas Einſichten widerlegt und berichtigt waren; man glaubte in der galvaniſchen Elektricitätslehre das Lebensgeheimniß entdeckt und ſah eine bekannte phyſikaliſche Kraft an die Stelle der unbekannten Lebenskraft treten. Dieſe Faſſung ergriff Schelling, ſie kam ihm wie gerufen und wirkte beſtimmend auf die Conception der Naturphiloſophie. Er verſtand unter Galvanismus den „dynamiſchen Proceß“, der die elektriſche, magnetiſche, chemiſche und zugleich die ſpecifiſche Lebensthätigkeit in ſich vereinigt, das Band der unorganiſchen und organiſchen Natur, das Centralphänomen der phyſiſchen Welt.

Daß es eine thieriſche Elektricität giebt, hatte Galvani in ſeinen Phänomenen nicht bewieſen, weil er zu viel beweiſen wollte und den thieriſchen Organen auch die Wirkungen zuſchrieb,

deren Urſache die Berührung ungleichartiger Subſtanzen (Metalle) war, darum ſiegte Volta mit ſeiner Beweisführung, daß die galvaniſche Elektricität die thieriſche nicht ſei. Doch war dadurch die letztere als ſolche nicht widerlegt, nur zurückgedrängt unter die unbewieſenen Hypotheſen und vergeſſen unter dem Eindruck der neuen durch Volta gemachten und veranlaßten Entdeckungen. Als dieſe ihren Lauf faſt vollendet hatten, erhob ſich wiederum das galvaniſche Problem (1827); die neuen, in Italien begonnenen, in Deutſchland fortgeſetzten Unterſuchungen über die thieriſche Elektricität führten zu bejahenden Entdeckungen und zu der Anerkennung, daß unter Galvanis Verſuchen ohne Metalle ſchon der Grundverſuch der elektriſchen Nervenphyſik ſich befunden*).

## III.

### Die Polarität als Univerſalprincip.

Jetzt kennen wir die Erſcheinungen, die gleichſam auf einen Blick, wie die Naturphiloſophie die Augen öffnet, in ihren Geſichtskreis fallen und hier in ihrer weſentlichen Einheit erfaßt ſein wollen. Was iſt in dieſen Erſcheinungen, die der Naturphiloſophie ſo hervorſpringend und bedeutungsvoll entgegentreten, das gemeinſame, in allen auf dieſelbe Art thätige Naturprincip? Worin ſind Materie, Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß, Leben, Organiſation, Intelligenz, Bewußtſein identiſch? Das iſt der Punkt, der unwillkürlich und von vornherein das ganze Intereſſe der Naturphiloſophie feſſelt. Sie ſieht, daß überall die Action durch Gegenſätze, das Product durch entgegengeſetzte Thätigkeiten beſtimmt iſt, die ſich wie Poſitives und Ne-

*) Vgl. E. Du Bois-Reymond, Unterſ. über thieriſche Elektricität. S. 83 flgd.

gatives zu einander verhalten: die Materie durch die Kraft der Ausdehnung und Anziehung, der Magnetismus durch den Gegensatz der Pole, die Elektricität durch den Gegensatz positiver und negativer Elektricität, die chemische Anziehung und Verwandtschaft durch den Gegensatz der Stoffe (Sauerstoff und Radical, Säuren und Alcalien), das Leben nach Browns Theorie durch den Gegensatz der Erregbarkeit und Erregung, die Organisation nach Kielmeyers Lehre durch den Gegensatz der organischen Kräfte (der Senſibilität, Irritabilität, Reproduction), Intelligenz und Bewußtsein durch den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven.

Die Natur wirkt in allen ihren Erscheinungen durch Gegensätze, die nicht etwa die Einheit der Natur aufheben, vielmehr in und durch dieselbe bestehen, daher nicht als eine Zweiheit von Principien, sondern als eine Entzweiung des Ureinen, als Dualismus in diesem Sinn („Dualität" oder „Duplicität") betrachtet sein wollen. Diese Gegensätze, wo und wie sie immer auftreten, sind einander nicht fremd, sondern gehören zusammen, sind nothwendig aufeinander bezogen und streben nach Vereinigung und Ergänzung. Es sind Gegensätze innerhalb eines und desselben Wesens, die sich als Pole verhalten. Die Entzweiung des Einen ist Selbstentgegensetzung. Daher bezeichnet Schelling jene Dualität der Natur, die in ihr allgegenwärtigen wirksamen Gegensätze als „Polarität". Daß die Natur durchgängig activ ist und was in ihr erscheint durch ihre eigene Kraft und Thätigkeit bewirkt, nennt Schelling „den dynamischen Proceß", der in seinem Wesen einer und derselbe ist und nur seine Erscheinungsformen ändert. Die Art und Weise, wie in allen Formen dieser Proceß stattfindet, besteht in Gegensätzen, in der polaren Entgegensetzung; darum nennt Schelling die Wirkungsart der

Natur Polarität. Polare Gegensätze entstehen aus der Entzweiung des Einen und suchen ihre Vereinigung. Daher das Grundgesetz der Polarität: Identisches setzt sich entgegen (entzweit sich), Entgegengesetztes strebt nach Vereinigung (setzt sich identisch). In dem Gebiet der magnetischen und elektrischen Naturerscheinungen, die man im engeren Sinn mit dem Worte Polarität bezeichnet, heißt die Formel: „gleichnamige Pole stoßen sich ab, ungleichnamige ziehen sich an". Schelling hat das Wort Polarität, das in der Naturphilosophie eine typische Formel bildet und bei anderen von jeher großes Befremden erregt hat, von der Physik entlehnt, aber im weitesten Sinne genommen; Polarität bedeutet bei ihm nicht bloß ein Naturgesetz, sondern ein Weltgesetz und ist in seinem Sinn der physikalische Ausdruck eines Universalprincips. Es ist zum Verständniß der Naturphilosophie wichtig, den Begriff der Polarität auch von der philosophischen Seite aus zu erleuchten. Wir haben den Punkt vor uns, in dem Metaphysik und Physik, Wissenschaftslehre und Naturlehre bei der Begründung der Naturphilosophie zusammenstoßen. Unsere Leser mögen sich vergegenwärtigen, wie die ganze Aufgabe und Methode der fichteschen Wissenschaftslehre in der Entwicklung des Selbstbewußtseins und diese Entwicklung darin bestand, daß aus der Selbstsetzung des Ich die Entgegensetzung (Nicht-Ich im Ich) hervorging, daß die Entgegengesetzten ihre Synthese forderten, aus der sich neue Gegensätze erzeugten, die wieder vereinigt sein wollten, und so fort, bis nichts mehr entgegenzusetzen und zu vereinigen war. Entgegensetzung in demselben Subject ist innerer Widerstreit; polare Entgegensetzung ist damit gleichbedeutend. Wo solche Widersprüche hervortreten und sich auflösen, um in höheren Formen wieder zu erscheinen und neue Lösungen zu suchen, da ist Entwicklung. Die im Selbstbewußtsein enthaltenen

Widerſprüche entdecken und auflöſen, hieß das Selbſtbewußtſein entwickeln oder deſſen nothwendige Entwicklung reproduciren. Dieſe Aufgabe bildete das durchgängige Thema der Wiſſenſchaftslehre. Nun forderte das Selbſtbewußtſein als nothwendige Bedingung eine Reihe bewußtloſer Handlungen, den Entwicklungsgang der bewußtloſen Intelligenz, die eines iſt mit der Natur. Dieſen Entwicklungsgang reproduciren, den inneren Widerſtreit, der ihn erfüllt und bewegt, in allen ſeinen Formen und Stufen durchſchauen, iſt die Aufgabe, die durchgängig das Thema der Naturphiloſophie ausmacht. Ihr Princip und ihre Methode kann keine andere ſein als die der Wiſſenſchaftslehre: daſſelbe Princip und dieſelbe Methode der Entwicklung. Wo nun in den Naturerſcheinungen jener innere Widerſtreit, die polare Entgegenſetzung, ſich am deutlichſten manifeſtirt, wo ſich Identiſches entgegenſetzt, Entgegengeſetztes nach Identität ſtrebt, da erſcheint gleichſam enthüllt und offengelegt das Entwicklungs- oder Productionsprincip der Natur. Das iſt der Fall in den Polaritätserſcheinungen. Daher mußten dieſe vor allen anderen den Blick der Naturphiloſophie auf ſich ziehen, und die Polarität im weitſten Sinn galt ihr als das eigentliche Entwicklungs- und Productionsprincip der Natur, als deren innerſte Wirkungsart, als die „Weltſeele" ſelbſt. Die Naturphiloſophie in ihrer erſten urſprünglichen Anlage iſt und will ſein die Wiſſenſchaftslehre als Phyſik.

Die Sache ſelbſt, um die es ſich handelt, das Entwicklungsgeſetz der Welt, läßt ſich auch in einer anderen Form ausdrücken, die weniger befremdlich und mißverſtändlich iſt, die genau daſſelbe ſagt und unſerer heutigen Betrachtungsart ſogleich einleuchtet. Was Schelling „urſprüngliche Entzweiung", „Dualität", „polare Entgegenſetzung" nannte, kann man ebenſo gut „Diffe-

renzirung" nennen. Alle Entwicklung iſt fortſchreitende Differenzirung, ob es der kosmiſche Urſtoff iſt, der ſich in die Weltkörper differenzirt, oder die Zelle, die in Zellen zerfällt, die ſich in Gebilde verſchiedener organiſcher Functionen differenziren. Auch die Naturphiloſophie hat dieſe Anſchauung von der Entwicklungsart der Natur als einer fortſchreitenden Differenzirung gehabt, ſie hat dieſen Ausdruck gebraucht und darum die Ureinheit, aus der die Differenz hervorgeht, mit dem Worte „Indifferenz" bezeichnet. „Es iſt," ſagt Schelling in der Schrift von der Weltſeele, „erſtes Princip einer philoſophiſchen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen."

Ich gebe dieſe Ausdrücke hier, um ſie aus der Grundrichtung der Naturphiloſophie, die auf die Entwicklungslehre angelegt iſt, verſtändlich zu machen, und will gleich hinzufügen, daß in demſelben Maße, als die ganze Anſchauungsweiſe der Naturphiloſophie in den erſten Umriſſen blieb, auch ihre ganze Ausdrucksweiſe an einer Unbeſtimmtheit leiden mußte, die den Anhängern das Spielen mit dunkeln Ausdrücken leicht machte und den Gegnern eine ebenſo leicht zu treffende Zielſcheibe der Angriffe bot. Es iſt ſchülerhaft, die Mängel eines Syſtems für Tugenden zu nehmen, und die Zeit, wo es der Naturphiloſophie ſo gut ging (oder ſoll ich ſagen ſo übel?) iſt längſt vorüber. Wir haben die Aufgabe, aus dem Grundriß zu erkennen, wie das Gebäude der Entwicklungslehre in der Naturphiloſophie angelegt und ſtyliſirt war.

# Zwölftes Capitel.

## Naturphiloſophiſche Schriften.

### I.

### Art der Darſtellung.

Eine der größten Schwierigkeiten, womit dieſe unſere Aufgabe kämpft, liegt in der literariſchen Art, wie Schelling die Löſung der ſeinigen verſucht hat. Ich meine die Verfaſſung ſeiner Schriften. Wir ſehen eine Reihe naturphiloſophiſcher Bücher und Abhandlungen in einem Zeitraum von neun Jahren (1797—1806) hervortreten, die keineswegs Glieder einer fortſchreitenden Kette bilden, ſondern die Sache immer von neuem in Angriff nehmen, die Grundgedanken wiederholen und ergänzen, das Schema modificiren, ſelbſt den Standpunkt der Betrachtung ändern. Will man Schellings Schriften, wie man häufig und nicht mit Unrecht gethan, als Kunſtwerke anſehen, ſo hat von den naturphiloſophiſchen keine die Reife und Vollendung erreicht, die nicht mehr an die Wiege des Ateliers erinnert. Das ſoll ihrer Schätzung keinen Eintrag thun. Wer die Dinge in ihrer Entſtehung zu ſehen liebt und dafür ein begabtes und unterrichtetes Auge beſitzt, dem wird ein Atelier häufig intereſſanter ſein als ein Muſeum.

Keine der naturphiloſophiſchen Schriften bildet ein Ganzes in ausgeführter und gleichmäßig entwickelter Form, ſie haben

ſämmtlich den Charakter der Verſuche, Entwürfe, Bruchſtücke, nicht etwa ſo, daß die Ausführung um der Kürze willen unterbleibt, ſie unterbleibt, weil die inneren Bedingungen zu eingehender Verdeutlichung fehlen. Schelling hat nie ein Syſtem der Naturphiloſophie, ſondern nur Skizzen gegeben, die wohl von der Idee eines Ganzen erfüllt waren, aber zur Löſung der Aufgabe kaum mehr enthalten als Anfänge.

Die vier erſten Hauptſchriften, die zur Grundlegung beſtimmt waren und in den Jahren 1797—99 erſchienen, ſagen ſchon durch ihre Titel, daß ſie nicht ausgerüſtet ſind, ein Syſtem zu entwickeln. Die erſte nennt Schelling, indem er wohl an Herders geſchichtsphiloſophiſches Werk dachte, „Ideen zu einer Philoſophie der Natur" (1797), die zweite „von der Weltſeele" (1798) „eine Hypotheſe der höheren Phyſik", die dritte einen „erſten Entwurf des Syſtems der Naturphiloſophie" (1799), die vierte aus demſelben Jahr „Einleitung zum Entwurf". Dieſe Schriften unterſcheiden ſich ſo, daß die beiden erſten inductiv begründen wollen, was die beiden folgenden deductiv zu entwickeln ſuchen. Damit beginnt das Syſtematiſiren, das bei dem Unvermögen zur Ausführung unter der Hand ein Schematiſiren wird.

Schelling verhält ſich in der Behandlung der Naturphiloſophie ähnlich wie Fichte in der der Wiſſenſchaftslehre, beide experimentiren mit der Darſtellung, verſuchen den Guß von neuem, wiederholen den Verſuch und bemeiſtern nur die grundlegenden Gedanken. Die beiden Einleitungen in die Wiſſenſchaftslehre, die Fichte nachträglich gab (1797), ſind Meiſterſtücke didaktiſcher Kunſt; einen ähnlichen Werth in Betreff der Naturphiloſophie haben Schellings Einleitung zu ſeinen „Ideen" (1797) und ſeine nachträgliche „Einleitung zum Entwurf" (1799), welche

letztere wohl einen der deutlichſten Einblicke in die Methode und Einrichtung des projectirten Syſtems gewährt.

## II.

### Die Phaſen der Darſtellung.

Schon im Fortgange jener erſten Verſuche ändert die Naturphiloſophie ihr Verhältniß zur Wiſſenſchaftslehre, ſie verläßt ihre urſprüngliche Stellung, in der ſie der Wiſſenſchaftslehre ſich einverleiben und die Lücke ausfüllen wollte, die jene offen gelaſſen; ſie will jetzt der Wiſſenſchaftslehre gegenüber ein ſelbſtändiger Zweig der Philoſophie, die eine und erſte Hälfte des ganzen Syſtems ſein. Damit ändert die Naturphiloſophie nicht bloß ihren Ort im Syſtem, ſondern auch die Art ihrer Begründung und Darſtellung. Als Schelling mit ſeinen naturphiloſophiſchen Schriften begann, hatte er die Entwicklungslehre des Geiſtes vor ſich, nicht bloß als Fichtes Leiſtung, ſondern als eine von ihm ſelbſt zu löſende Aufgabe. Nachdem er dieſe Aufgabe im „Syſtem des transſcendentalen Idealismus“ (1800) gelöſt und dann ſein philoſophiſches Syſtem unter dem Namen „Identitätslehre“ eingeführt hatte, blickte er von dieſem höheren Standpunkt auf die Naturphiloſophie zurück und ſuchte jetzt das begonnene Lehrgebäude auf das neue, das ganze Syſtem tragende Fundament zu bringen.

So kam zu den früheren Aufgaben eine neue: die Begründung der Natur aus dem Princip, welches Schelling „die abſolute Identität“ nannte und das wir ſpäter an ſeinem Orte näher beleuchten werden. Die Löſung dieſer Aufgabe hat Schelling auch als „allgemeine Naturphiloſophie“ im Unterſchiede von der „ſpeciellen“ bezeichnet und ſie beſtand, kurzgeſagt, darin, daß als die Urprincipien der Natur, als die Wurzeln alles Natur-

lebens, die Materie im Urgegenſatz der Schwere und des Lichtes dargethan wurde.

Wir müſſen demnach innerhalb der Naturphiloſophie und in Rückſicht auf deren Begründung die früheren Verſuche der Darſtellung von den ſpäteren unterſcheiden, ſo gering der Zeitraum iſt, der ſie trennt. Die erſten gehen dem Identitätsſyſtem voraus, die anderen gründen ſich auf daſſelbe; beide ſind in ihrer Grundanſchauung pantheiſtiſch, jene im naturaliſtiſchen Styl, dieſe im theoſophiſchen; dort herrſcht die Anſchauungsweiſe, die Schelling in „Heinz Widerporſtens epikuriſchem Glaubensbekenntniß" in Verſe brachte, „der Enthuſiasmus für die Irreligion", wie Fr. Schlegel ſagte*), hier bemerken wir in Sprache und Darſtellung ſchon den Eintritt der Identitätslehre in die theoſophiſche Faſſung.

Der Wendepunkt zwiſchen dieſen beiden Phaſen der Naturphiloſophie läßt ſich genau bezeichnen. Er liegt in der erſten und einzigen Darſtellung des ganzen Syſtems, die Schelling ſelbſt veröffentlicht und auf die er ſtets das größte Gewicht gelegt hat, die aber auch Bruchſtück geblieben: „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie" (1801). Sie erſchien in ſeinem Entwicklungsgang ihm ſelbſt ſo bedeutungsvoll, daß er im Rückblick darauf die Aeußerung that: „ſeit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philoſophie aufgegangen iſt, ſeit 1801**)".

Dieſer Schrift folgt die zweite Auflage der „Ideen" (1803) mit ihren „Zuſätzen", die zweite Auflage der Schrift „von der Weltſeele" mit der vorausgeſchickten Abhandlung „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der erſten Grundſätze der Naturphiloſophie an den Principien der Schwere und des Lichts" (1806), in den Jahrbüchern der Medicin

*) S. Buch I dieſes Bandes. Cap. IV. S. 53—55.

**) Ebendaſ. Cap. III. S. 44.

als Wiſſenſchaft (1805—1807) die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie“ und die „Aphorismen über die Naturphiloſophie“, welche letztere als „der Naturphiloſophie erſter oder allgemeiner Theil“ bezeichnet werden.

Will man die beiden Phaſen der Naturphiloſophie dicht beiſammen ſehen, ſo vergleiche man in der zweiten Auflage der „Ideen“ die Zuſätze mit den früheren Abſchnitten und insbeſondere die Einleitung von 1797 mit dem Zuſatz von 1803. Unter den Darſtellungsformen, die Schelling wählen konnte, paßte für ſeine theoſophiſche Begründung der Naturphiloſophie am wenigſten die der Aphorismen, die in ihrer Kürze die deutlichſte Faſſung und Ausprägung, alſo die reifſte Gedankenfrucht fordern, und man würde die Aphorismen, welche er gab, die aus dem Weſen Gottes den Urgrund der Natur zu erleuchten ſuchen, überall beſſer am Ort finden, als in Jahrbüchern der Medicin. Daß ſie unter dieſer Firma auftreten konnten, war ein Zeichen der Zeit.

## III.

### Gruppirung der Schriften.

Stellen wir uns in den Anfang der Naturphiloſophie, ſo theilte ſich deren Geſammtaufgabe, die den nothwendigen Entwicklungsgang der Natur reproduciren oder, wie Schellings vielfach mißverſtandener Ausdruck hieß, „conſtruiren“ ſollte, im Hinblick auf die unorganiſche und organiſche Natur in zwei Hauptprobleme: das erſte ging auf die Materie und deren Geſtaltung, die Conſtruction des dynamiſchen Proceſſes und ſeiner Stufen in Magnetismus, Elektricität, Chemismus; das zweite auf die Conſtruction des Lebens, auf die Organiſation der Materie und deren Entwicklungsformen. Schelling nennt die Löſung der erſten Aufgabe „Dynamik“, die der zweiten „Organik“; beide

zuſammen bilden das Syſtem der Naturphiloſophie. Die Ideen ſollten in ihrem erſten Theil die Dynamik, im zweiten die Organik enthalten; dieſer zweite Theil iſt nicht erſchienen, ſtatt ſeiner kam die Schrift von der Weltſeele, ſtatt des Syſtems der Naturphiloſophie kam der erſte Entwurf des Syſtems.

Um mit einer Ueberſicht der naturphiloſophiſchen Werke Schellings zu ſchließen, die zugleich dem Studium derſelben dienen kann, unterſcheiden wir die einleitenden Schriften von den eingehenden oder ausführenden, ſo weit das Wort hier gelten darf; unter den einleitenden ſondern wir die früheren von den ſpäteren, jene mögen propädeutiſche, dieſe, um mit dem Verfaſſer zu reden, „allgemeine Naturphiloſophie" heißen. Die ausführenden betreffen die Dynamik, die Organik, das Syſtem der Naturphiloſophie, das Syſtem der Philoſophie.

## I. Einleitende Schriften.

### A. Propädeutiſche.

1. Einleitung zu den Ideen. Ueber die Probleme, welche eine Philoſophie der Natur aufzulöſen hat (1797).
2. Vorrede zu der Schrift von der Weltſeele (1798).
3. Einleitung zum Entwurf (1799).
4. Ueber den wahren Begriff der Naturphiloſophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulöſen. (Zeitſchrift für ſpec. Phyſik. Bd. II. Heft 1. 1801.)

### B. Allgemeine Naturphiloſophie.

1. Zuſatz zur Einleitung in die Ideen. Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondere als nothwendigen und integranten Theil der erſten (1803).
2. Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in

der Natur u. ſ. w. (Zur 2. Aufl. der Schrift von der Weltſeele 1806.)

3. Aphorismen zur Einleitung der Naturphiloſophie. (Jahrb. der Medicin als Wiſſenſchaft Bd. I. Heft 1. 1805.)
4. Aphorismen über Naturphiloſophie. (Ebendaſ. Bd. I. Heft 2. 1806. Bd. II. Heft 2. 1807.)

## II. Ausführende Schriften.

### A. Dynamik.

1. Ideen zu einer Philoſophie der Natur. I. Theil. (1797). Zuſätze der 2. Aufl. (1803).
2. Allgemeine Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik. (Zeitſchr. f. ſpeculat. Phyſik. Bd. I. Heft 1 u. 2. 1800.)

### B. Organik.

1. Von der Weltſeele, eine Hypotheſe der höheren Phyſik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798).
2. Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie. (Jahrb. d. Med. Bd. I. Heft 1. 1806.)

### C. Syſtem des Ganzen.

1. Erſter Entwurf des Syſtems der Naturphiloſophie (1799).
2. Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie. (Zeitſchr. f. ſpec. Phyſik Bd. II. Heft 2. 1801.)
3. Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie. (Neue Zeitſchr. f. ſpec. Phyſ. Bd. I. 1. St. 1802.)
4. Syſtem der geſammten Philoſophie und der Naturphiloſophie insbeſondere. (Würzburger Vorleſung 1804. Aus dem handſchriftl. Nachlaß.)

# Dreizehntes Capitel.

## Dynamik. A. Probleme.

### I.

### Das Thema der Ideen.

Es iſt gezeigt worden, welche Aufgabe Schelling aus dem Stand der philoſophiſchen Probleme nach Kant und Fichte gewinnt, welche Einflüſſe und Anregungen er von der gleichzeitigen Naturforſchung empfängt, wie dadurch die nächſten Fragen beſtimmt ſind, die ihn beſchäftigen. In der „Einleitung" zu ſeinen „Ideen" wird der Grundgedanke der Naturphiloſophie ſo entwickelt, wie wir in einem der früheren Abſchnitte ausgeführt haben; es wird dargethan, wie die Möglichkeit einer Naturphiloſophie überhaupt die Erkennbarkeit der Natur und dieſe den Entwicklungsgang der Dinge, die Stufenfolge des Lebens, die Einheit von Natur und Geiſt im Princip fordert*). Was Schelling im Uebrigen ſeine „Ideen zu einer Philoſophie der Natur" nennt, ſind Verſuche, gleichſam die erſten naturphiloſophiſchen Angriffe, gerichtet auf diejenigen Objecte, welche die Naturforſchung des Zeitalters in den Vordergrund gerückt hatte; ſie enthalten die Materialien, woraus Schelling den erſten Haupttheil ſeines Lehrgebäudes, die Dynamik, geſtalten wollte, eine Lehre,

*) Vgl. oben Cap. VII. S. 445 flgd., Cap. VIII.

die er ſpäter als „Conſtruction des dynamiſchen Proceſſes" in das Syſtem einführte.

Der Faden, der dieſe Ideen verknüpft, iſt leicht erkennbar. Das erſte Buch enthält über Verbrennung, Licht, Luft und die verſchiedenen Luftarten, über Elektricität und Magnetismus Betrachtungen, deren allgemeines Ergebniß in der Schlußabhandlung dahin zuſammengefaßt wird, daß die Action der Natur durch Gegenſätze geſchehe und alle Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen im Großen und Kleinen durch die entgegengeſetzten Kräfte der Anziehung und Abſtoßung bewirkt werde. Mit der Verbrennung als einem Vorgange, wobei ſich Licht und Wärme entwickeln und in den ein Beſtandtheil der atmoſphäriſchen Luft als wirkſamer Factor eingeht, hängen die Ideen über Licht und Wärme, über die Luft und die verſchiedenen Luftarten genau zuſammen. Und da die Verbrennung ſelbſt eine Grundform des chemiſchen Proceſſes ausmacht, ſo wird es die weitere in den Ideen vorbereitete Aufgabe der zu ſyſtematiſirenden Lehre ſein: Magnetismus, Elektricität und chemiſchen Proceß als die Hauptformen und Stufen des dynamiſchen zu begreifen.

Das Reſultat der Betrachtungen des erſten Buches enthält das Thema für die des zweiten. Es handelt ſich hier um die Kräfte der Anziehung und Abſtoßung als Principien eines allgemeinen Naturſyſtems, den Scheingebrauch dieſer Principien, den Begriff der Materie, die erſten Grundſätze der Dynamik, die Philoſophie der Chemie, deren Anwendung und erſte Grundſätze.

## II.

## Die träge Naturphiloſophie.

Wiederholt richtet ſich Schelling in dieſer ſeiner erſten naturphiloſophiſchen Schrift gegen eine Erklärungsart, der man in

der Naturlehre häufig begegnet und die ihm als bequeme Auskunft einer „trägen Naturphiloſophie" erſcheint. Man glaubt eine Erſcheinung verſtändlich gemacht zu haben, wenn man dieſelbe Sache zweimal ſagt und Worte oder Dinge fingirt, welche die Frage nicht löſen, ſondern enthalten. Es heißt idem per idem erklären oder nichts ſagen, wenn die chemiſche Anziehung durch „Verwandtſchaft", elektriſche Erſcheinungen durch „elektriſche Materie", Magnetismus durch „magnetiſche Flüſſigkeit", Licht durch „Lichtſtoff", Wärme durch „Wärmeſtoff" erklärt ſein ſoll. Auf die Frage: was macht die Körper brennbar? wurde vor den Entdeckungen der neuen Chemie erwiedert: das Phlogiſton! Mit anderen Worten: „die Körper macht dasjenige brennbar, was ſie brennbar macht"*).

Indeſſen iſt jene Erklärungsart, ſowenig ſie die gegebene Frage löſt, nicht ſo überflüſſig und leer, daß ſie vollkommen entbehrlich wäre. Und Schelling ſelbſt hat die getadelten Ausdrücke keineswegs vermieden. Auf dem Wege einer vorſichtig fortſchreitenden Erklärung, die ſich von dem Phänomen nicht zu weit entfernen darf, bildet die bezeichnete Erklärungsweiſe eine Art Station, die nicht die Löſung des Problems enthält, wohl aber eine Umformung. Gerade in ihrem Mangel liegt auch eine Bürgſchaft gegen den Irrthum. Indem eine Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen auf eine Einheit gebracht wird, ob man dieſe als (der Erſcheinung) gleichnamige Kraft oder gleichnamigen Stoff bezeichnet, wird das Problem vereinfacht und für eine umfaſſende Löſung vorbereitet. So war das Phlogiſton der alten Verbrennungslehre kein leeres Wort, ſondern enthielt ein höchſt verein-

*) Ideen u. ſ. f. Buch I. Cap. 1. S. W. Abth. I. Bd. 2. S. 81 zu vergl. S. 92 flgd.

fachtes Problem, das nach der Auffindung des Sauerſtoffs mit einem Schlage zu löſen war.

Um den Mangel der trägen Naturphiloſophie zu vermeiden, iſt eine voreilige und zu ſchnelle, die mit dem Sprunge einer umfaſſenden Combination von dem Phänomen nach den letzten Gründen trachtet, nicht der richtige Weg. Man kann einer ſolchen „anticipatio mentis“, wie Bacon die fliegende Naturphiloſophie genannt hatte, ſogar den Tadel der Trägheit zurückgeben, denn ſie verfehlt die Löſung, weil ſie dieſelbe zu leicht nimmt. Man verliert auf dieſem Wege den phyſikaliſchen Urſprung der Erſcheinungen aus dem Auge, und der Frage nach der Natur und Beſchaffenheit der Dinge ſubſtituirt ſich unwillkürlich die Frage nach deren Bedeutung. Es verhält ſich hierin mit der Erklärung der Natur, wie mit der einer Urkunde, eine Vergleichung, die Bacon vorſchwebte, als er die Naturwiſſenſchaft „interpretatio naturae“ nannte; man darf die buchſtäbliche Erklärung, ſo wenig ſie für das Verſtändniß des Ganzen leiſtet, nicht beſeitigen, um die allegoriſche an ihre Stelle zu ſetzen. Auf dieſen Abweg iſt auch Schelling gerathen, und ſeine „Ideen“, die phyſikaliſche Ergebniſſe in naturphiloſophiſche Fragen verwandeln und nur als inductive Betrachtungen gelten wollen, zeigen oft genug die Neigung zur voreiligen Combination.

## III.

## Naturphiloſophiſche Fragen.

### 1. Verbrennung. Licht und Wärme.

Der Hauptproceß der Natur, durch welchen Körper zerſtört und aufgelöſt werden, iſt die Verbrennung, deren chemiſcher Vorgang in der Verbindung des Körpers mit Sauerſtoff beſteht. Schelling unterſcheidet zwei Arten der Verbrennung: die Firi-

rung der Lebensluft im Körper und die Verwandlung des Körpers in eine Luftart; jene ſei Oxydation, dieſe Verflüchtigung; als Beiſpiel der erſten gelten die Metalle in der Verkalkung, als Beiſpiel der zweiten die vegetabiliſchen Körper in der Verbrennung; die Metalle können aus dem verbrannten Zuſtande wiederhergeſtellt (reducirt) werden, die Pflanzenkörper nicht. Der allgemeine Grund der Verbrennung beſteht in der Anziehung zwiſchen dem Sauerſtoff und dem Grundſtoff des Körpers, dieſe Anziehung ſelbſt gründet ſich auf den Gegenſatz beider. Der Grundſtoff des vegetabiliſchen Körpers iſt der Kohlenſtoff. Sollte dieſer nicht als „ein Extrem der Verbrennbarkeit" gelten dürfen und in ſeiner Sphäre vielleicht daſſelbe darſtellen, als der Sauerſtoff in der ſeinigen? Was bedeutet der Sauerſtoff, der nicht bloß in der Atmoſphäre eine ſo große Rolle ſpielt, ſondern einen ſo gewaltigen Einfluß auf das Leben der Pflanzen und Thiere ausübt? Was iſt ſeine Bedeutung im Weltall? Seine durchgängige Verbreitung in der Natur iſt gewiß, ebenſo die durchgreifende Verwandtſchaft der Körper gegen ihn; die Entdeckung dieſes Stoffs muß ein leitendes Princip für die Naturforſchung werden, und die Entdeckungen der neuen Chemie dürfen am Ende noch die Elemente zu einem neuen Naturſyſtem hergeben *).

Das zuverläſſigſte Phänomen des Verbrennens iſt Licht und Wärme. Das Licht wärmt, die Erwärmung iſt proportional dem Widerſtande, den das Licht findet, Wärme iſt abſorbirtes, gebundenes Licht, Licht iſt freie Wärme, daher beide nicht verſchiedene Materien, ſondern verſchiedene Zuſtände der Materie. Der Urquell des Lichts und der Wärme in unſerem Weltſyſtem iſt die Sonne als Centralkörper, ſie iſt Centralkörper als größte

*) Ideen. I. 1. S. W. I. 2. S. 80.

Maſſe; ſetzen wir, daß die Weltkörper entſtanden ſind aus einem flüſſigen, dunſtförmigen Urzuſtande, zu deſſen Erhaltung Wärme nöthig war, ſo muß bei dem Uebergange aus dem flüſſigen in den feſten Zuſtand Wärme frei werden, alſo Licht entſtehen in einer der Maſſe des Körpers proportionalen Quantität; daher muß der Centralkörper der Hauptſitz des Lichts und der Wärme ſein, er muß als Sonne ſein Planetenſyſtem erleuchten und erwärmen. Man darf nach Kants Vorgang annehmen, daß ſich die Erde aus flüſſigem Urſtoff entwickelt hat, daß die Entſtehungsart aller Planeten der der Erde analog war, daß die Kometen werdende Weltkörper ſind, gleichſam unreife Planeten*).

Um Wärme und Licht zu erklären, bedarf es nicht der Annahme eines hypothetiſchen Elements, eines beſonderen Grundſtoffs. „Wärme und Licht, wie ſich auch dieſe beiden zu einander verhalten mögen, ſind doch wahrſcheinlich der gemeinſchaftliche Antheil aller elaſtiſchen Flüſſigkeiten. Dieſe ſind höchſt wahrſcheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte Materie wirken läßt**)."

## 2. Luft und Luftarten.

Das elaſtiſche Fluidum, das den Erdball umgiebt, iſt die Luft, von der alles irdiſche Leben in ſeinem Entſtehen und Vergehen abhängt; der Kreislauf der Atmoſphäre und der des Lebens bedingen ſich gegenſeitig. Was aus der Luft in die belebte Natur einſtrömt, ſtrömt aus dieſer in jene wieder zurück. „Nichts, was iſt oder wird, kann ſein oder werden, ohne daß ein anderes zugleich ſei oder werde." „Und," fügt Schelling hinzu mit einem Wort, das an Anaximander erinnert, „ſelbſt der Unter-

*) Jb. I. 2. S. W. I. 2. S. 100—103.

**) Ebendaſ. S. 80 flgd.

gang des einen Naturproducts ist nichts als die Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur." „Um diesen beständigen Wechsel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf Gegensätze berechnen, mußte Extreme aufstellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen möglich war. Eines dieser Extreme ist das bewegliche Element, die Luft, durch welche allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoff, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch selbst großentheils durch die beständige Ausbeute der animalischen und vegetabilischen Schöpfung in dem Zustande erhalten wird, in welchem es fähig ist, Leben und Vegetation zu befördern*)."

Die Luft selbst besteht aus entgegengesetzten, heterogenen Luftarten: der Lebensluft (Sauerstoff) und der azotischen (Salpeterstoffgas = Stickstoff). Die Art der Zusammensetzung betrachtet Schelling als chemische Verbindung, als ein Product, dessen Mischung und Zersetzung durch das Licht bewirkt werde; er bestreitet Girtanners richtige Ansicht, daß die Luft kein aus Stickstoff und Sauerstoff entstandener neuer Körper sei, sondern ein Gemenge aus beiden**).

Während Schelling die antiphlogistische Lehre kennt und bejaht, mit so großem Nachdrucke, daß er sie für berufen hält, ein neues Natursystem zu begründen, sind seine „Ideen" selbst noch halbphlogistisch, aus Vorliebe nicht für den überwundenen Standpunkt, sondern für die Einheit, die Vereinfachung des Gegensatzes, die Darstellung desselben in zwei Principien. Dem Sauerstoff gegenüber, mit dem alle Körper verbrennen, soll es

*) Jb. I. 3. S. W. I. 2. S. 111 flgd.

**) Ebendas. S. 113 flgd.

einen brennbaren Grundſtoff (ein phlogiſtiſches Princip) geben in verſchiedenen Arten oder Modificationen, die durch ſein quantitatives Verhalten zum Sauerſtoff bedingt ſind. Davon ſoll es abhängen, ob das Verbrennungsproduct Luft oder Waſſer iſt, ob die brennbare Luftart als Azot oder Hydrogen erſcheint. „Was den Grundſtoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogen machen kann, iſt die chemiſche Wirkung, die er auf den Sauerſtoff äußert.“ „Das Waſſer hat den Charakter einer Säure, deren Baſis der Grundſtoff der azotiſchen Luft, Salpeterſtoff, iſt*).“ Da die neue Lehre vom Sauerſtoff und der Verbrennung die alte vom Phlogiſton ganz aufhebt und völlig erſetzt, ſo iſt eine ſolche halbphlogiſtiſche Vorſtellungsart unklar und ungereimt. Jetzt erſcheint die größere oder geringere Brennbarkeit des Körpers bedingt durch ſeine größere oder geringere Verwandtſchaft zum Sauerſtoff und dieſe abhängig von dem Grade der phlogiſtiſchen Natur des Körpers.

### 3. Elektricität und Magnetismus.

Unter dieſer Vorausſetzung geht Schelling an die Betrachtung der Elektricität als Reibungsphänomen. Er vermißt an der bisherigen Lehre die Erkenntniß der Erregungsurſache. Wird die Elektricität hervorgerufen bloß durch den Mechanismus des Reibens oder durch die vermöge der Reibung erregte Wärme? Woher die Erſcheinung entgegengeſetzter Elektricitäten, woher deren Anziehung? Wenn nach einer vorhandenen Hypotheſe das Gleichgewicht der ſogenannten elektriſchen Materie geſtört und dadurch die eine Elektricität entzweit wird, ſo kann die Urſache der verſchiedenen, einander entgegengeſetzten Elektricitäten wohl

*) Jb. I. 3. S. W. I. 2. S. 115 flgd.

nur in der Verſchiedenheit der geriebenen Körper geſucht werden. Die Reibung zwiſchen Glas und Harz läßt in dem erſten poſitive Elektricität entſtehen, in dem anderen negative. Ebenſo verhalten ſich Glas und Metall, Glas und Schwefel, Harz und Metall, Holz und Schwefel, Haar und Siegellack u. ſ. f. Nun gehe thatſächlich in dieſen Reibungspaaren mit der poſitiven Elektricität die geringere, mit der negativen die größere Brennbarkeit zuſammen, woraus die Vermuthung folge, daß Elektricität und Brennbarkeit in umgekehrtem Verhältniß ſtehen, daß die poſitive und negative Elektricität von der geringeren und größeren Brennbarkeit d. h. von der geringeren und größeren Verwandtſchaft zum Sauerſtoff abhängen, daß von zwei Körpern immer derjenige negativ elektriſch werde, der die größte Verwandtſchaft zum Sauerſtoff habe. Wenn es aber der Sauerſtoff ſein ſoll, der die elektriſchen Phänomene hervorrufe, ſo können die letzteren aus der Reibung der Körper nicht mehr unmittelbar, ſondern nur mittelbar abgeleitet werden, ſofern durch die Reibung eine mechaniſche Luftzerlegung ſtattfinde. „Wie eine chemiſche Zerſetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt, ſo bewirkt eine mechaniſche derſelben die Phänomene der Elektricität, oder was das Verbrennen in chemiſcher Rückſicht iſt, iſt das Elektriſiren in mechaniſcher*)." Beide Arten der Zerlegung will Schelling ſo unterſcheiden, daß in der mechaniſchen in geringem Maße oder partiell bewirkt wird, was in der chemiſchen völlig zu Stande kommt, nemlich die Trennung der in der Lebensluft verbundenen Factoren (Sauerſtoff und Wärme). Dann würde ſich im chemiſchen Proceß vollenden, was im elektriſchen beginnt, alſo der chemiſche Proceß die Vollendung des elektriſchen ſein.

*) Zd. I. 4. S. W. I. 2. S. 131—32.

Wir müſſen hinzufügen, daß Schelling die Begründung der Elektricität aus dem chemiſchen Verhältniß der Körper zum Sauerſtoff nur als einen Verſuch giebt mit der Erklärung, er könne dieſe Anſicht nicht beweiſen und wolle nur ihre Möglichkeit behaupten; daß er den Zuſammenhang des elektriſchen und chemiſchen Proceſſes feſtgehalten, dagegen die Begründung der negativen Elektricität aus der größeren Verwandtſchaft des Körpers zum Sauerſtoff ſpäter in ſeinem „Entwurf" zurückgenommen hat.

Dabei muß man in allen dieſen Ideen Schellings den oberſten und leitenden Grundgedanken nicht aus dem Auge verlieren, der in Geltung bleibt, wie unſicher oder unrichtig im einzelnen die Reſultate ausfallen mögen. In allen Fällen ſollen die Naturphänomene, von denen er redet, wie Feuer, Licht, Wärme, Luft, Waſſer, Elektricität, nicht durch Zurückführung auf beſondere Materien oder beſondere Kräfte erklärt werden, ſondern als Producte, die aus den allgemeinen Naturproceſſen der Anziehung und Abſtoßung, der Verbindung und Auflöſung hervorgehen. Er will ſie nicht als gegeben anſehen, ſondern aus allgemeinen phyſikaliſchen Urſachen ihre Entſtehung begreifen. „Die Natur weiß dieſe Phänomene durch das einfachſte Mittel zu erhalten, dadurch nemlich, daß ſie die feſten Körper mit einem flüſſigen Medium umgab, das ſie nicht nur zum allgemeinen Repoſitorium des Grundſtoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehung zu ſein ſcheint, ſondern zugleich zum Vehikel höherer Kräfte beſtimmte, die allein alle jene Erſcheinungen, welche den Wechſel der Verhältniſſe unter den Grundſtoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande ſind*)."

*) Zb. I. 5. S. W. I. 2. S. 156.

Mit dieſer Grundanſchauung allgemeiner Naturkräfte, die nur ihre Erſcheinungsform ändern, ſtreitet, wie es ſcheint, die Thatſache des Magnetismus, der für die Aeußerung einer beſonderen, einem gewiſſen Körper inwohnenden Grundkraft gilt. Dieſen Einwurf will Schelling entkräften. Schon die Aehnlichkeit der magnetiſchen und elektriſchen Phänomene läßt gleichartige Urſachen beider vermuthen. Daß der Magnetismus künſtlich erregt und Magnete künſtlich erzeugt werden können, beweiſe gegen das Daſein einer beſonderen magnetiſchen Kraft. Wäre eine ſolche an den Magnet gebundene Kraft die ausſchließliche Urſache magnetiſcher Erſcheinungen, ſo könnte das Eiſen nicht, ohne Beihülfe des Magnets, durch Erhitzung und ungleichförmige Abkühlung oder durch elektriſche Erſchütterung magnetiſirt, ſo könnte umgekehrt die Kraft des Magnets nicht durch Erhitzung und gleichförmige Erkaltung, durch Oxydirung, durch elektriſche Erſchütterungen gemindert oder aufgehoben werden. Dieſelben phyſikaliſchen Urſachen, die im Eiſen den Magnetismus erzeugen, machen, daß er im Magneten verſchwindet. „Dieſe Erfahrungen beweiſen, daß man kein Recht hat, eine beſondere magnetiſche Kraft oder gar eine oder zwei magnetiſche Materien anzunehmen. Die Annahme der letzteren iſt gut, ſo lange man ſie bloß als eine wiſſenſchaftliche Fiction betrachtet, die man ſeinen Experimenten und Beobachtungen als Regulativ, nicht aber ſeinen Erklärungen und Hypotheſen als Princip zu Grunde legt. Denn wenn man von einer magnetiſchen Materie ſpricht, ſo hat man in der That damit nichts weiter geſagt, als was man ohnehin wußte, daß es irgend etwas geben muß, das den Magnet magnetiſch macht*)."

*) Jb. I. 5. S. W. I. 2. S. 156—161. S. ob. S. 499.

Es iſt daher kein Grund, für die magnetiſchen Erſcheinungen eine beſondere magnetiſche Urſache in Anſpruch zu nehmen. Das magnetiſche Phänomen iſt nur ein beſonderer Fall der Anziehung und Abſtoßung der Körper und fällt unter die Wirkſamkeit der allgemeinen Naturkräfte. Jetzt erweitert ſich die Betrachtung und geht auf die allgemeine und umfaſſende Geltung der Kräfte der Anziehung und Abſtoßung. Mit dieſer Frage eröffnet Schelling das zweite Buch ſeiner Ideen.

# Vierzehntes Capitel.

## Dynamik. B. Principien.

### I.

### Die allgemeinen Kräfte.

In der Betrachtung der „Attraction und Repulſion überhaupt als Principien eines Naturſyſtems" iſt mehr als eine Grundfrage enthalten. Es handelt ſich um die Geltung, die Tragweite und die Begründung jener Kräfte.

In Rückſicht auf die Geltung oder die Nothwendigkeit, zur Erklärung der Naturerſcheinungen ſolche Grundkräfte anzunehmen, beſteht der Widerſtreit des mechaniſchen und dynamiſchen Naturſyſtems; jenes verneint, dieſes bejaht die fragliche Vorausſetzung. An der Corpuskularphyſik des genfer Philoſophen Le Sage, deſſen Abhandlung von dem Urſprunge der magnetiſchen Kräfte er vor ſich hatte, beurtheilt Schelling das mechaniſche Syſtem und zeigt, wie die Annahme untheilbarer Körperchen, des leeren Raumes und der Bewegung durch den Stoß die dynamiſche Hypotheſe nur ſcheinbar umgehe, in Wahrheit in ſich ſchließe und ohne dieſelbe nicht von der Stelle komme. „Der Atomiſtiker", ſagt Schelling treffend, „ſetzt jene Principien ſo weit voraus als er es nöthig hat, um ſie als entbehrlich darſtellen zu können, und braucht ſie ſelbſt, um ſie nachher ihrer Würde zu entſetzen. Sie allein geben ihm den feſten Punkt, an den er

ſelbſt ſeinen Hebel anlegen muß, um ſie aus der Stelle zu rücken, und indem er ſie als entbehrlich zur Erklärung des Weltſyſtems darſtellen will, zeigt er, daß ſie wenigſtens in ſeinem Lehrſyſtem unentbehrlich waren*)."

Die Naturphiloſophie entſcheidet ſich für das dynamiſche Syſtem. Jede Naturerſcheinung iſt eine Kraftwirkung, ſie iſt als ſolche beſchränkt, alſo zugleich bedingt durch die Wirkſamkeit der entgegengeſetzten Kraft; jedes Naturproduct beſteht aus Wirkung und Gegenwirkung, daher die Wirkſamkeit der Natur im Streit entgegengeſetzter Kräfte. Um einen Körper (Materie) oder raumerfüllendes Daſein zu erzeugen, iſt der wirkſame Gegenſatz der Attraction und Repulſion nothwendig. Setzen wir dieſe Kräfte als in den Körpern gegeben, ſo iſt ihre Wirkſamkeit bedingt durch die Quantität (Maſſe) oder durch die Qualität der Körper; im erſten Fall wirken die Kräfte mechaniſch, im zweiten chemiſch; die mechaniſche Anziehung iſt Gravitation, die chemiſche Verwandtſchaft**).

Was aber den Streit der Kräfte in Rückſicht auf das Product betrifft, ſo ſind drei Fälle möglich: 1) der Streit der Kräfte erliſcht im Product, und die Kräfte befinden ſich im Gleichgewicht, 2) das Gleichgewicht wird geſtört, und die Körper, der Ruhe entriſſen, ſuchen das Gleichgewicht der Kräfte wiederherzuſtellen, 3) das Gleichgewicht wird nicht wiederhergeſtellt, ſondern immer von neuem geſtört, der Streit der Kräfte daher permanent. Der erſte Fall bezeichnet den todten Körper, der zweite die chemiſche Erſcheinung, der dritte das Leben. So bildet die chemiſche Wirkſamkeit das Mittelglied zwiſchen der mechaniſchen

*) Jb. II. 2. S. W. I. 2. S. 196 flgd.
**) Jb. II. 1. S. W. I. 2. S. 187.

und organiſchen; ſo umfaßt und beherrſcht das Spiel entgegengeſetzter Kräfte das geſammte Reich der Naturerſcheinungen*).

Der dritte und ſchwierigſte Punkt betrifft die Begründung des dynamiſchen Syſtems, wonach Attraction und Repulſion zur Erklärung der Körperwelt als Grundkräfte gelten. Soll die Frage wirklich gelöſt werden, ſo darf man den Gegenſtand derſelben nicht verrücken: Attraction und Repulſion ſollen gelten 1) als entgegengeſetzte, 2) als urſprüngliche Kräfte. Wird einer dieſer beiden Punkte aufgehoben oder ungültig gemacht, ſo entſteht „ein Scheingebrauch jener beiden Principien". In Wahrheit verneint man die Attraction, wenn man ſie auf die Repulſion zurückführt und durch den Stoß etwa des Aethers erklärt, in Wahrheit verneint man die Urſprünglichkeit jener Kräfte, wenn man ihnen die Materie vorausſetzt und ſie für Kräfte in der Materie gelten läßt. Dann ſind ſie „dunkle Qualitäten" und verhalten ſich zu der Materie, wie die ſogenannten angeborenen Kräfte zum menſchlichen Geiſte**). Was Bedingung der Materie iſt, gilt jetzt für deren Eigenſchaft; das Bedingte ſpielt die Rolle der Bedingung, und die erſte Grundidee aller Naturphiloſophie verfängt ſich in dem Netz eines der gröbſten Sophismen.

Es giebt demnach einen doppelten Scheingebrauch jener Principien, worin, wie es ſcheint, auch Newton mit ſeiner Erklärung der Attraction befangen war, denn er nahm ſie entweder als „materiae vis insita" (qualitas occulta) oder ſuchte ſie aus einer fremden Urſache zu begründen***).

---

*) Jb. II. 1. S. 186—187.

**) Jb. II. 2. S. W. I. 2. S. 192 flgd.

***) Ebendaſ. S. 192. 193.

## II.

### Die transſcendentale Begründung der Kräfte.

Wir ſind genöthigt Körper vorzuſtellen und vermögen ſie nicht anders vorzuſtellen, denn als raumerfüllende Objecte, was ſie nur ſein können durch die Wirkſamkeit jener entgegengeſetzten Kräfte. Auch wird die Annahme der letzteren nicht entbehrlich durch die der Atome d. h. dadurch, daß wir die Vorſtellung der Körper auf die Erfüllung des kleinſten Raumes reduciren. Es leuchtet demnach ein: daß jene Kräfte zu unſerer Naturerkenntniß nothwendig und ihre Begründung aus der letzteren unmöglich iſt, alſo kein anderer Weg übrig bleibt, als ihren Grund in der Natur oder den Bedingungen unſerer Erkenntniß zu ſuchen. Wenn wir ſie verneinen, ſo iſt die Materie unbegreiflich; wenn wir ſie von der Materie abhängig machen, ſo ſind ſie dunkle Qualitäten und ebenſo unbegreiflich; wenn wir ſie gelten laſſen als unabhängig von der Materie und zugleich als unabhängig von unſerer Erkenntniß, ſo ſind ſie Dinge an ſich, unbegreifliche Weſen. In dieſer Vorſtellung liegt das „πρῶτον ψεῦδος alles Dogmatismus“ *).

Die Materie iſt kein Ding an ſich, ſondern das nothwendige Object unſerer Anſchauung. Nur im Unterſchiede von der Anſchauung (Object) entſteht das Bewußtſein und die bewußte Denkthätigkeit (Verſtand); wodurch die Anſchauung ſelbſt entſteht, erſcheint daher dem Verſtande als gegeben und kann ihm nicht anders erſcheinen. Das Anſchauungsobject iſt ein Product, das unſer Bewußtſein vorfindet, das der Verſtand als etwas Gegebenes analyſirt, deſſen Factoren er in Begriffe verwandelt

*) Ebendaſ. S. 195.

und als Urſachen, die unabhängig von ihm und allen ſubjectiven Erkenntnißbedingungen wirken, d. h. als Kräfte vorſtellt. Daher müſſen die Anſchauungsfactoren dem Verſtande gelten als Naturkräfte und zwar als Grundkräfte der Natur. Nun entſteht die Anſchauung durch eine urſprüngliche, an ſich unbeſchränkte Thätigkeit, die geſtaltlos bleibt, wenn ſie nicht begrenzt, reflectirt, zurückgetrieben wird; die Richtung der erſten Grundthätigkeit iſt centrifugal, die der zweiten centripetal, jene wirkt repulſiv und erzeugt den Raum, indem ſie ſich von einem Punkt nach allen möglichen Richtungen ausbreitet, dieſe attrahirt und erzeugt den Punkt, der in einer Richtung fortfließt, die Zeit; beide zuſammen erzeugen eine Raum und Zeit erfüllende Kraftwirkung. Dieſes Anſchauungsproduct erſcheint dem Verſtande als ein vorhandenes, von ihm unabhängiges Object: ſo entſteht der Begriff der Materie; die Anſchauungsfactoren erſcheinen dem Verſtande als Factoren der Materie d. h. als die Grundkräfte der Repulſion und Attraction.

Die Ableitung der Materie aus den Grundkräften der Repulſion und Attraction hat Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, die Ableitung jener Grundkräfte aus den Grundbedingungen der Anſchauung hat Fichte in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan. In beiden Punkten finden wir Schelling in völliger und erklärter Uebereinſtimmung mit ſeinen Vorgängern *).

*) Bd. II. 4. 5. S. W. I. 2 S. 213 — 227 flgd. Beſ. S. 221 Anmerkg. Vgl. meine Geſchichte der neuen Philoſ. Bd. IV. Buch I. Cap. II. S. 24—41. Bd. V. Buch III. Cap. VI. S. 546 flgd. S. 556 flgd.

## III.

## Dynamik und Chemie.

Aus der Begründung des dynamischen Systems folgt die Nothwendigkeit, daß Körper vorgestellt werden als wirkliche Raumgrößen; diese nothwendige Geltung reicht nicht weiter als der quantitative Charakter der Vorstellung, sie erstreckt sich nicht auf die Ungleichartigkeit oder specifische Verschiedenheit der Körper. Was daher die Körper zu diesen eigenthümlichen Erscheinungen macht, wie Cohäsion, Gestalt u. s. f., muß im Unterschiede von der nothwendigen Erscheinung zunächst als zufällige gelten, deren Erkenntniß nicht metaphysisch, sondern empirisch ausgemacht sein will *).

Nun giebt es eigenthümliche oder „partiale" Anziehungen und Abstoßungen der Körper, die von der Qualität derselben abhängen: die chemischen Verhältnisse der Verwandtschaft und Trennung, der Verbindung und Zersetzung. Das Wort Verwandtschaft ist nur ein anderer Ausdruck für Anziehung. Will man die chemische Anziehung mechanisch erklären als Gravitation, bedingt durch die Configuration der Körpertheilchen, so erheben sich die schon bekannten Einwürfe gegen die Voraussetzungen des mechanischen Systems **).

Daher ist die Frage: ob die chemischen Erscheinungen dynamisch begründet und die besonderen Attractionen und Repulsionen der Körper auf die allgemeinen Kräfte zurückgeführt werden können? Diese Begründung nennt Schelling „Philosophie der Chemie". Was den chemischen Proceß vom dynamischen unterscheidet, ist seine Abhängigkeit von der Qualität der Körper. Qua-

*) Bd. II. 6. S. W. I. 2. S. 241 flgd. S. 251—52.

**) Bd. II. 7. S. W. I. 2. S. 258—60. Vgl. S. 263 flgd.

lität iſt nichts an ſich, ſondern ein Empfindungszuſtand, eine Affection, die wir erfahren und über deren beſondere Art und Weiſe nur die gemachte Erfahrung entſcheidet. Die Affection als ſolche kann ſtärker oder ſchwächer ſein, ſie iſt unendlich vieler Grade fähig und muß einen beſtimmten haben. Was wir Qualität nennen, iſt eine durch Kraft verurſachte Affection, eine intenſive Kraftwirkung. „Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intenſität ihrer Grundkräfte, und da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie ſich beſchäftigt, ſo iſt dadurch zugleich der Begriff der Chemie als einer Wiſſenſchaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamiſcher Kräfte möglich ſei, erläutert und beſtätigt*)." Iſt alle Materie urſprünglich Product entgegengeſetzter Kräfte, ſo iſt die größtmögliche Verſchiedenheit der Materie nichts anderes, als eine Verſchiedenheit des Verhältniſſes jener Kräfte. Eben darin, daß alle Qualität der Materie auf graduellen Verhältniſſen ihrer Grundkräfte beruht, beſteht das Princip der dynamiſchen Chemie.

Man ſieht, wie dieſer Begriff der Chemie ſich auf Prämiſſen gründet, die völlig im Gebiete der kantiſchen Philoſophie liegen: es iſt die kantiſche Dynamik, angewendet auf die kantiſche Lehre von der Empfindung als einer intenſiven Größe**).

## IV.

### Vorblick auf das Identitätsſyſtem.

Aus den Ideen zur Naturphiloſophie folgt der Fundamentalſatz: die Natur als erkennbares, dem Verſtande einleuchtendes, in der Anſchauung begründetes Object bildet einen durchgängigen dynamiſchen Proceß, deſſen Grundfactoren die entgegengeſetzten

*) Bd. II. 7. S. 259 flgd. S. 271—72.

**) Bd. II. 8.

Kräfte der Repulſion und Attraction ſind. Da die Wirkſamkeit der Anziehung nur denkbar iſt unter der Vorausſetzung der Zurückſtoßungskraft, ſo gebührt dieſer die logiſche Priorität und der poſitive Charakter. Jedes Naturproduct muß eine Wirkung beider Kräfte ſein, und die Hauptunterſchiede der Körper ſind beſtimmt durch die Grundverhältniſſe der Kräfte: das Gleichgewicht der letztern iſt in den Körpern fixirt, es wird geſtört und wiederhergeſtellt, es wird geſtört und an der Wiederherſtellung continuirlich gehindert; im erſten Falle ſind die Producte todt (mechaniſch), im zweiten chemiſch, im dritten organiſch.

In dieſer Faſſung iſt ſchon ein Problem angelegt, das im Fortgange der Naturphiloſophie hervortreten und eine Wendung derſelben herbeiführen wird. Die in der Natur wirkſamen Kräfte wurzeln in der Anſchauung, ſie ſind ihrem innerſten Weſen nach Factoren der Anſchauung, alſo ſelbſt anſchauender Art. Dieſer Satz ſteht feſt, und eine Verneinung deſſelben wäre ein Rückfall in den Dogmatismus. Wären nun dieſe Anſchauungen bloß ſubjectiv im gewöhnlichen Sinne des Worts, ſo wäre die Natur ein in unſeren Vorſtellungskräften gegründetes Phänomen und keine in ſich gegründete Realität. Die Bejahung der letzteren iſt aber durch den Grundzug der Naturphiloſophie gefordert, ohne welchen von einer realen Erkenntniß der Natur, von einem „Durchbruch der Philoſophie in das freie Feld der Wirklichkeit" nicht die Rede ſein könnte. Soll nun jene transſcendentale Begründung der Naturkräfte und der Materie mit dieſem Grundzuge der ſchellingſchen Naturphiloſophie, ich meine die Bejahung der Natur als ſelbſtändiger Realität, zuſammengehen, ſo muß in genauem Sinne des Worts behauptet werden: daß die Natur ſelbſt Anſchauungs- und Erkenntnißproceß iſt, nicht bloß Object, ſondern ſelbſt Subject-Object, daß in jedem Naturproduct

dieſe beiden Factoren (Subjectivität und Objectivität) geſetzt und vereinigt ſind, und die verſchiedene Art, wie ſie geſetzt und vereinigt ſind, in einer fortgeſetzten Steigerung oder Potenzirung beſteht. Was potenzirt wird, iſt das Erkennen, die Identität von Subject und Object. Dieſe Identität iſt das Grundthema der Welt. Die Abſicht, aus dem ſubjectiven Bewußtſein durchzubrechen in die Anſchauung der Natur der Dinge, bezeichnete Schellings Ausgangspunkt, der ſchon auf die Identitätslehre unwillkürlich hinwies. Wie dieſe Abſicht erreicht iſt, fühlt er ſich im Mittelpunkt ſeines Syſtems. Von hier aus verſucht er jene Grundlegung, die er „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie" genannt hat. Und keine andere Wendung, als die eben dargelegte, konnte er bei jenem Worte im Sinn haben: „als mir das Licht in der Philoſophie aufging, im Jahre 1801 *)!" Es war ein briefliches und vertrauliches Wort, das er nicht hätte ſagen können, wäre ihm dieſes Ziel ſchon in den Anfängen völlig klar geweſen. Im Rückblick hat er dieſe letzteren als planmäßige Vorbereitungen der Identitätslehre bezeichnet, aber eine ſolche Vorbereitung iſt durch nichts angedeutet, und das brieflich vertrauliche Wort Schellings darf in dieſem Falle, wie in manchem anderen, für aufrichtiger gelten als das öffentliche.

*) Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 44. S. unten Cap. XXIV. und XXV.

# Fünfzehntes Capitel.

## Organik. A. Die erſte Kraft der Natur.

### I.

### Weltſeele. Dualismus. Polarität.

Der nächſte Schritt nach den Ideen war die Schrift „von der Weltſeele", worin der Verſuch gemacht wird, die dynamiſchen Principien anzuwenden auf die organiſche Natur. Der Kern des Problems liegt daher in der Frage: welches iſt die erſte und poſitive Urſache des Lebens? Da dieſe Urſache nicht außerhalb der Natur, nicht in der Reihe der Naturkräfte als eine beſondere oder aparte Kraft, nicht innerhalb der Lebenserſcheinungen, die ihre Producte ſind, geſucht werden darf, ſo ſcheint ſie identiſch zu ſein mit der Urkraft der Natur ſelbſt. Daher theilt Schelling ſein Werk in die beiden Unterſuchungen: „über die erſte Kraft der Natur" und „über den Urſprung des allgemeinen Organismus".

Das individuelle Leben iſt eine beſondere Form und Erſcheinung des allgemeinen. Die Natur vermöchte nicht, individuelles Leben zu erzeugen oder entſtehen zu laſſen, wenn ſie nicht ihrem innerſten Weſen und Grunde nach lebendig wäre. Das Gegentheil des Lebens iſt das todte Gleichgewicht der Kräfte, das Gegentheil des Todten der beſtändige Streit der Kräfte, der den beſtändigen Kreislauf der Erſcheinungen bedingt und erhält. Iſt

nun die Natur gleich einer Urkraft, die nothwendig die entgegengesetzte hervorruft und weckt, ist sie dadurch gleich der beständigen Wechselwirkung dieser beiden entgegengesetzten Kräfte, so lebt die Natur als Ganzes, so ist das Leben selbst das Ursprüngliche, das todte Product das Secundäre, so besteht das Leben nicht in der Belebung todter Körper, sondern die todten Körper in erloschenem Leben.

„Diese beiden streitenden Kräfte", sagt Schelling im Anfange seiner Abhandlung, „zugleich in der Einheit und im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten." Und am Schluß: „da nun dieses Princip die Continuität der anorganischen und organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte*)."

Das Verhältniß jener beiden Grundkräfte, in deren Antagonismus das allgemeine Leben der Natur besteht und fortdauert, muß demnach so gefaßt werden, daß sie identisch und entgegengesetzt sind, daß ihr Gegensatz einen gemeinsamen Ursprung hat und in einem und demselben Subjecte erscheint. Die Natur als Einheit der Kräfte nennt Schelling „Weltseele", den Dualismus und Conflict der Kräfte nennt er „Dualismus", die Vereinigung der entgegengesetzten „Polarität". Diese Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache und dasselbe Thema in verschiedener Rücksicht. „Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus

*) Von der Weltseele. S. W. I. 2. S. 381. S. 569.

auszugehen.“ „Daß in der ganzen Natur entzweite, reell entgegengesetzte Principien wirksam sind, ist a priori gewiß, diese entgegengesetzten Principien, in einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polarität; durch die Erscheinungen der Polarität lernen wir also nur gleichsam die engen und bestimmten Sphären kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt*).“

Hier ist der Keim zur Identitätslehre, abgesehen von jeder transscendentalen Bestimmung. Die Natureinheit wird gefordert und soll als Naturkraft d. h. physikalisch bestimmt werden; dann ist sie eins mit der ersten positiven Kraft. Im Anfange seiner Schrift sagt Schelling von dieser ersten Kraft: „um diesen Proteus der Natur, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen immer wiederkehrt, zu fesseln, müssen wir die Netze weiter ausstellen. Unser Gang sei langsam, aber desto sicherer.“ Und am Ende dieses Ganges ist der Proteus nicht gefesselt, sondern es heißt: „da dieses Princip als Ursache des Lebens jedem Auge sich entzieht und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten still, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat.“ Daher giebt Schelling in der Schrift von der Weltseele die eigene Ansicht, wonach jener Proteus der Natur im Aether besteht, als eine „Hypothese“. Die gemeinschaftliche Seele der Natur sei jenes Wesen, das einige Physiker der ältesten Zeit „mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für eines hielten**).“

*) Ebendas. V. VI. 1. S. W. I. 2. S. 459. S. 476.

**) Ebendas. S. 382. S. 568. 69.

## II.

## Der Aether.

### 1. Aether und Licht.

Die erſte Kraft der Natur iſt die Repulſion, die urſprüngliche Expanſivkraft, deren Wirkſamkeit ins Endloſe geht und darum kein Object möglicher Wahrnehmung, keine Erſcheinung bildet; ſie kann nur erſcheinen, wenn ſie beſchränkt wird durch die entgegengeſetzte Kraft der Attraction. Das gemeinſame Product beider iſt das Urphänomen: das Licht, das alſo eine Duplicität, einen urſprünglichen Gegenſatz in ſich ſchließt und darum die erſte und poſitive Urſache der allgemeinen Polarität iſt. Expanſion und Attraction conſtituiren die allgemeine Naturkraft, die den Raum erfüllt, die Bewegung verurſacht und unterhält, die Materie erzeugt und als Licht erſcheint*). Das Licht iſt Phänomen der Materie, es iſt ſtofflich und phänomenal, das Product zweier Principien, eines poſitiven und negativen, einer imponderabeln und ponderabeln Materie, einer repulſiven, die ſich durch den Weltraum ergießt, und einer attractiven. Jene iſt der Aether, das elaſtiſche, allgemein verbreitete Fluidum. Worin beſteht das negative Princip?

Die Thatſache lehrt, daß ſich aus der Verbrennung Licht entwickelt, daß die Verbrennung ſelbſt in der Verbindung eines Körpers mit dem Sauerſtoff der Lebensluft beſteht, in welcher letzteren (Sauerſtoffgas) Sauerſtoff und Wärme verbunden ſind**). Schon zum voraus laſſe ſich vermuthen, daß wohl alles Licht, das wir zu erregen im Stande ſeien, aus der Lebensluft ſeinen

*) Ebendaſ. S. W. I. 2. S. 395—97.

**) Girtanner's Anfangsgründe der antiphlogiſtiſchen Chemie. (Berl. 1792.) Cap. V. S. 64.

Urſprung nehme und aus einer Zerſetzung derſelben, wobei Wärme frei werde, hervorgehe. Nehmen wir nun an, daß der Weltäther überall gegenwärtig und der Sauerſtoff in der Natur allgemein verbreitet ſei, ſo folge eine ſtete Coexiſtenz beider, und jene negative, ponderable Materie, die das frei circulirende, um die Weltkörper ausgegoſſene, höchſt elaſtiſche Fluidum beſchränkt, wäre im Sauerſtoff gefunden. Daß das Licht der Sonne bloßes Phänomen einer ſteten Decompoſition ihrer Atmoſphäre ſei, habe Herſchel zu einem hohen Grade der Wahrſcheinlichkeit gebracht und ſich dabei auf die Analogie der Lichtentwicklungen in unſerer Erdatmoſphäre berufen. Ließe ſich nun beweiſen, was ſich wenigſtens nicht widerlegen laſſe, daß zwiſchen Sonne und Erde eine Materie ausgegoſſen ſei, die durch die Wirkung der Sonne decomponirt wird, daß ſich dieſe Decompoſitionen bis in unſere Erdatmoſphäre fortpflanzen, ſo würde das Licht eine Erſcheinung ſein, die auf einer eigenthümlichen Materie beruht und aus der Erſchütterung eines zerſetzbaren Mediums hervorgeht. So ließen ſich die Theorien Newton's und Euler's, die darüber ſtreiten, ob das Licht ein Stoff oder bloß Phänomen eines bewegten, erſchütterten Mediums ſei, mit einander vereinigen *).

### 2. Das Licht und die Körper.

Auf dieſe Annahme von der Duplicität des Lichts, worin Aether und Sauerſtoff ſich als poſitives und negatives Princip verhalten, gründet Schelling ſeine weiteren Folgerungen über die Wirkungsart des Lichts auf die Körper, über das wechſelſeitige Verhältniß beider. Hier wird alles davon abhängen, in welchem Grade die Körper den Sauerſtoff anziehen oder abſtoßen, eine

*) Weltſeele. S. W. I. 2. S. 388—397.

Frage, die mit der nach der Oxydirbarkeit oder Verbrennbarkeit der Körper zuſammenfällt. Es handelt ſich in dieſen Folgerungen um ein Verhältniß entgegengeſetzter Factoren, woraus Schelling ſeine Sätze ableitet. Das iſt der Grund, warum er ſeine Ableitung (ſo viel ich ſehe, hier zum erſtenmal) „Conſtruction“ nennt.

Der Aether durchdringt alle Körper und ſtiftet zwiſchen ihnen jene „dynamiſche Gemeinſchaft“, welche die Wechſelwirkung derſelben bedingt und ermöglicht. Aber er durchdringt ſie nicht auf gleiche, ſondern verſchiedene Art, je nachdem die Körper vermöge ihrer Natur den poſitiven Factor des Lichts (Aether) anziehen und den negativen (Sauerſtoff) abſtoßen oder umgekehrt, d. h. jenachdem ſie vermöge ihrer Natur die des Lichts verändern oder nicht. Wenn ſie dieſelbe nicht verändern, durchdringt ſie der Aether als Licht, im andern Fall als Wärme. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß, da der Aether alle Körper durchdringt, hier von Anziehung und Zurückſtoßung nicht in abſolutem, ſondern nur in relativem oder graduellem Sinn die Rede ſein kann. Die vom Licht durchdrungenen Körper ſind durchſichtig; da aber der Körper kein bloß paſſives, ſondern ein wirkſames Medium iſt, welches das Licht bei ſeinem Durchgange modificirt, ſo entſteht vermöge der Brechung und Trübung des Lichts das Farbenphänomen und deſſen prismatiſche Abſtufung, eine Erſcheinung, die auf die Grade der Brechung und weiter auf die graduellen Differenzen der im Licht enthaltenen Elemente zurückzuführen ſei. Daß Schelling die Farbe als „eine Vermählung des Lichts mit dem Körper“ bezeichnet, iſt ſchon ein Ausdruck ſeiner Hinneigung zur goetheſchen Farbenlehre*).

*) Weltſ. I. S. W. I. 2. S. 399. 400.

Wie der Aether die durchſichtigen Körper als Licht durchdringt, ſo durchdringt er die undurchſichtigen als Wärme; dieſe letzteren müſſen ſich daher zum Licht ſo verhalten, daß ſie das poſitive Princip deſſelben (Aether) beſitzen und darum zurückſtoßen, das negative dagegen (Sauerſtoff) anziehen; ſie verhalten ſich zum Sauerſtoff ähnlich wie der Aether. Ihre Anziehung gegen den Sauerſtoff iſt, was dieſen Körpern den gemeinſamen Charakter der Verbrennlichkeit giebt; ihre Aehnlichkeit mit dem Aether iſt, was in allen verbrennlichen Körpern den gemeinſamen „phlogiſtiſchen" Charakter ausmacht. Das „phlogiſtiſche Princip" ſoll nicht eine Materie, ſondern bloß ein Verhältniß bezeichnen. „Es drückt nichts aus als einen Wechſelbegriff." Zur Conſtitution des phlogiſtiſchen Körpers gehört demnach eine ihm eigene urſprüngliche Wärme, die dem Grade ſeiner phlogiſtiſchen Natur entſpricht und von Schelling „abſolute Wärme" genannt wird, im Unterſchiede von der mitgetheilten Wärme, die der Körper von dem frei verbreiteten Wärmefluidum empfängt, das alle Körper durchſtrömt und ſich ſelbſt vermöge ſeiner höchſt elaſtiſchen Natur in ſtetem Gleichgewicht erhält. Das Gleichgewicht der Wärme in verſchiedenen Körpern iſt die „Temperatur". Nun iſt in verſchiedenen Körpern die abſolute Wärme verſchieden; je mehr der Körper Wärme hat, um ſo weniger braucht er, um ſo energiſcher iſt ſeine Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme von außen, um ſo geringer die Wärmemenge, die er aufnimmt, um eine beſtimmte Temperatur zu erreichen, um ſo geringer ſeine Empfänglichkeit zu dieſer Aufnahme oder die „Wärmecapacität". Daher iſt bei gleicher Temperatur oder bei gleichem Grade der thermometriſchen Wärme die mitgetheilte Wärme in verſchiedenen Körpern (von gleichem Gewicht oder Umfange) verſchieden. Dieſe Verſchiedenheit bezeichnet die „ſpecifiſche Wärme" der Körper, zu

der die Wärmecapacität in geradem Verhältniß, die abſolute Wärme dagegen in umgekehrtem ſteht*).

Der Grundgedanke, aus dem Schelling ſeine „Conſtruction der Wärmelehre" verſucht, beruht auf der Annahme von dem durchgängigen Verhältniß der Körper zu dem elaſtiſchen Fluidum, das ſie umgiebt und durchſtrömt, von dem beſtändigen Wechſelverhältniß zwiſchen der imponderabeln und ponderabeln Materie. Wer dieſes in der Natur immer wiederkehrende Wechſelverhältniß richtig aufgefaßt, habe mit demſelben den Schlüſſel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden. Dieſe Hauptveränderungen ſind im Grunde nichts anderes als poſitive und negative Erſcheinungsformen der Wärme.

### 3. Licht und Elektricität.

Auf den allgemeinen und fundamentalen Gegenſatz der imponderabeln und ponderabeln Materie ſoll auch das elektriſche Phänomen zurückgeführt werden, der an verſchiedene Körper vertheilte Gegenſatz der poſitiven und negativen Elektricität. Reelle Entgegenſetzung iſt nur möglich innerhalb eines gemeinſamen Princips. „Dieſes Gemeinſchaftliche beider elektriſchen Materien iſt die expandirende Kraft des Lichts, unterſcheiden alſo können ſich beide nur durch ihre ponderable Baſen;" offenbar ſind beide Elektricitäten dem Lichte verwandt, ihr Unterſchied liegt nur in dem Mehr oder Weniger. Hier kehrt die Anſicht wieder, die wir ſchon in den Ideen kennen gelernt, daß der Sauerſtoff die ponderable Baſis der negativen Elektricität, und die (durch Reibung bewirkte) Luftzerlegung die Quelle der Elektricität ſei. In den geriebenen Körpern gehe der Zuſtand der Erwärmung dem elektriſchen Zuſtande voraus, der Gegenſatz der elektriſchen Zu-

*) Ebendaſ. II. D. 1—7. S. W. I. 2. S. 406—430.

ſtände ſei Folge der ungleichförmigen Erwärmung, die durch die verſchiedene Beſchaffenheit der geriebenen Körper bedingt ſei; der am wenigſten erwärmte Körper werde poſitiv elektriſch, wie Glas, der am meiſten erwärmte negativ, wie Schwefel. Sowohl bei dem Verbrennen als bei dem Elektriſiren finde eine Luftzerlegung ſtatt, aber hier werden Sauerſtoff und Licht, dort Sauerſtoff und Stickſtoff geſchieden. Daher ſei die Luftzerlegung bei dem Verbrennen „total", bei dem Elektriſiren „partial". Doch könnte es ſein, daß auch zwiſchen den heterogenen Luftarten der Atmoſphäre und der heterogenen Natur der elektriſchen Fluida ein noch unbekannter Zuſammenhang ſtattfinde, daß auch der Stickſtoff eine Rolle im elektriſchen Proceß ſpiele, daß die Atmoſphäre vielleicht ein Product entgegengeſetzter Elektricitäten ſei und dieſe letzteren durch künftige Verſuche ſich auch als zwei heterogene Luftarten werden darſtellen laſſen. „So lange man uns dieſe wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materien in der atmoſphäriſchen Luft nicht gründlicher als durch eine Vermengung zweier heterogener Luftarten erklären kann, betrachte ich, der zahlreichen Verſuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgiebt, als die unbekannteſte und beinahe ich möchte ſagen räthſelhafteſte Subſtanz der ganzen Natur*)."

Was Schelling beweiſen möchte iſt, daß Licht, Wärme und Elektricität verſchiedene Zuſtände und Wirkungsarten eines und deſſelben Princips ſind. Doch ſind ſeine Beweisgründe bloß Analogien, denen die entſcheidende Beweiskraft fehlt. Erſt Experimente können die Theorie von der Identität des Lichts, der Wärme und der Elektricität einleuchtend machen, noch fehle viel, um überhaupt eine Theorie der elektriſchen Erſcheinungen experimentell zu begründen. „Neue und bis jetzt unbekannte Verſuche

*) Weltſ. IV. S. W. I. 2. S. 430—435. S. 441. 452.

werden die Sache zur Entſcheidung bringen, wenn erſt irgend ein Chemiker entſchloſſen iſt, der Lavoiſier der Elektricität zu werden*)."

### 4. Das Phänomen der Polarität.

Durch die ganze Natur herrſcht der allgemeine Dualismus entgegengeſetzter Principien, vertheilt an verſchiedene Kräfte und Materien. In einem Körper concentrirt, erſcheint dieſer wirkſame Dualismus als Polarität und die Orte, in denen die entgegengeſetzten Principien hervortreten, als die Pole des Körpers. Durch die Reibung heterogener Körper werde in Folge der ungleichförmigen Erwärmung der Gegenſatz elektriſcher Zuſtände hervorgerufen; wenn in einem und demſelben Körper durch ungleichförmige Erwärmung dieſer Gegenſatz entſteht, wie es beim Turmalin wirklich der Fall iſt, ſo ſagt man, dieſer Körper habe elektriſche Polarität.

Nun iſt jeder Körper ein Product entgegengeſetzter Kräfte, jeder iſt vom Aether durchdrungen; es muß daher möglich ſein, durch phyſikaliſche Urſachen in jedem Körper den Gegenſatz zu wecken, den Dualismus zu erregen und die Polarität zum Vorſchein zu bringen. Das eigentliche Phänomen der letzteren iſt der Magnetismus. Bei einer erhitzten und perpendiculär aufgerichteten Eiſenſtange erkalten deren Enden ungleichförmig und zeigen Polarität. Wenn nun gleiche Urſachen die elektriſchen und magnetiſchen Phänomene hervorrufen, ſo wird man daraus deren analoge Natur vermuthen dürfen. Läßt ſich annehmen, daß die Urſache, die den Magnetismus erregt, überall verbreitet iſt und auf alle Körper continuirlich wirkt, ſo kann von einer beſonderen, in gewiſſen Körpern verſchloſſenen magnetiſchen Kraft

*) Ebendaſ. S. 451.

nicht mehr die Rede ſein. Verhielten ſich alle Körper zu der allgemeinen Urſache des Magnetismus abſolut repulſiv, ſo wären ſie alle vollkommen unmagnetiſch. Da jene Urſache alle Körper durchdringt, ſo iſt es keiner, wohl aber werden die eigenthümlichen magnetiſchen Phänomene nur in ſolchen Körpern hervortreten, die ſich zu jener Urſache am wenigſten repulſiv verhalten oder „ein Minus von Zurückſtoßungskraft" haben. Der Magnetismus gehört zu den allgemeinen Naturkräften, wie beſchränkt auch die Sphäre iſt, worin er ſeine eigenthümliche Bewegung äußert.

Darf aus der Wirkſamkeit der Naturkräfte im Kleinen auf deren analoge Wirkſamkeit im Großen geſchloſſen und angenommen werden, daß bei der Bildung der Erde eine ungleichförmige Erkaltung ihrer Pole ſtattfand, ſo erklärt ſich daraus die magnetiſche Polarität der Erde, die durch den beſtändigen Einfluß der Sonnenwärme immer von neuem angefacht und unterhalten wird. So erſcheint der Magnetismus als eine kosmiſche Kraft, urſprünglicher und durchdringender als die elektriſche. Er iſt das Urphänomen der Polarität*).

Im Magnetismus erblickt Schelling das erſte und einfachſte Phänomen jener Entzweiung in Einem, jener Selbſtentgegenſetzung, ohne die weder Leben, noch Empfindung, noch Erkennen gedacht werden kann. Daher wird ihm dieſe Erſcheinung ſo bedeutungsvoll und orientirend, daß er ſie fortwährend im Auge behält, immer bedacht auf Vergleichungen und Analogien, und die Form derſelben endlich zum Schema ſeiner ganzen Weltanſchauung erhebt.

*) Weltſ. VI. S. W. I. 2. S. 478—481. S. 487—490. Vgl. vor. Cap. S. 507 flgd.

# Sechszehntes Capitel.

## Organik. B. Der Lebensproceß.

### I.

### Das Problem der Begründung des Lebens.

#### 1. Vegetation und Leben.

Das Leben iſt kein bloß chemiſcher Proceß, wohl aber durch denſelben bedingt. Es giebt zwei Hauptformen der Organiſation: das vegetative und animaliſche Leben oder (da die Pflanze noch kein eigentliches Leben hat) Vegetation und Leben. In Rückſicht auf den Sauerſtoff (Oxygen), die elementarſte Bedingung aller Lebensthätigkeit, ſind die beiden Hauptformen des chemiſchen Proceſſes Desoxydation und Oxydation oder (phlogiſtiſch zu reden) „Phlogiſtiſirung" und „Dephlogiſtiſirung". Dort wird Sauerſtoff abgeſondert, hier aufgenommen; im erſten Fall beſteht das Verhältniß zwiſchen Körper und Sauerſtoff in der Trennung, im zweiten in der Vereinigung; beide Proceſſe ſind einander entgegengeſetzt: die Desoxydation hat den Charakter des Poſitiven, die Oxydation den des Negativen*).

So verhalten ſich Vegetation und Leben. Die Pflanzen hauchen den Sauerſtoff aus, die Thiere athmen ihn ein, jene

*) Von der Weltſeele. Unterſuchung des allg. Org. I. S. W. I. 2. S. 493—95.

verbeſſern, dieſe verderben die Lebensluft. Die Vegetation beſteht in einer ſteten Desoxydation, das Leben in einer ſteten Oxydation. Die Pflanze zerlegt das Waſſer, das Thier die Luft; jene nimmt den brennbaren Beſtandtheil in ſich auf und giebt der Atmoſphäre den Sauerſtoff, dieſes nimmt den Sauerſtoff in ſich auf und giebt der Atmoſphäre Kohlenſäure wieder. Die Luft enthält die beiden Elemente in ſich, deren eines das thieriſche Athmen (Leben) ermöglicht, das andere vernichtet, ſie vereinigt die beiden Elemente, deren Conflict das Leben auszumachen ſcheint. So enthält das Waſſer „den erſten Entwurf aller Vegetation", die Luft „den erſten Entwurf des Lebens". „Der Menſch, wenn er nicht aus dem Erdenklos gebildet ſein will, muß wenigſtens bekennen, daß er den ätheriſchen Urſprung, den er ſeinem Geſchlechte zueignen möchte, mit der ganzen belebten Schöpfung theilt." Daher durfte Lichtenberg ſagen: „Alles, das Schönſte wenigſtens, was die Erde hat, iſt aus Dunſt zuſammengeronnen*)".

Nun iſt das Leben kein fertiges Product, ſondern in ſtetem Werden begriffen, es iſt ein fortdauernder Proceß, nur möglich durch den fortdauernden Conflict entgegengeſetzter Principien, der den Wechſel der Erſcheinungen unterhält und denſelben nöthigt, einen beſtändigen Kreislauf zu bilden. Eben daſſelbe thut die Natur im Großen und Ganzen, ſie lebt und bildet in dem beſtändigen Kreislauf ihrer Erſcheinungen den allgemeinen Organismus, innerhalb deſſen alles Todte „erloſchenes Leben", alles Lebendige „individualiſirtes Leben" iſt. „Der Organismus iſt nicht die Eigenſchaft einzelner Naturdinge, ſondern umgekehrt die einzelnen Naturdinge ſind eben ſo viele Beſchränkungen oder ein-

*) Weltſ. Allg. Org. III. 2. Anm. S. W. I. 2. S. 512 flgd.

zelne Anſchauungsweiſen des allgemeinen Organismus.“ „Die Dinge ſind alſo nicht Principien des Organismus, ſondern umgekehrt der Organismus iſt das Principium der Dinge.“ „Das Weſentliche aller Dinge (die nicht bloße Erſcheinungen ſind, ſondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität ſich annähern) iſt das Leben; das Accidentelle iſt nur die Art ihres Lebens, und auch das Todte in der Natur iſt nicht an ſich todt, iſt nur das erloſchene Leben.“ Dieſe Sätze ſind der deutlichſte Ausdruck jener Grundanſchauung Schellings, ohne welche man ſchwerlich erkennt, was er mit ſeiner Schrift von der Weltſeele in der Hauptſache wollte*).

## 2. Grund des Lebens.

Die Frage nach dem Grunde des thieriſchen Lebens läßt als denkbare Möglichkeiten der Löſung drei Fälle zu: entweder liegt dieſer Grund einzig und allein in der thieriſchen Materie ſelbſt, oder er liegt ganz außerhalb derſelben, oder er beſteht in entgegengeſetzten Principien, deren eines außerhalb, das andere in dem lebenden Individuum zu ſuchen iſt. Die erſte Möglichkeit ſetzt voraus, was erklärt werden ſoll: das Daſein der thieriſchen Materie. Die zweite Möglichkeit macht eine grundfalſche Vorausſetzung: wenn die thieriſche Materie nur durch eine äußere Urſache belebt wird, ſo iſt ſie ſelbſt gänzlich paſſiv, was in der Natur kein Körper iſt, geſchweige der thieriſche. Daher gilt von den obigen Möglichkeiten die dritte. Da das Lebensprincip nicht Lebensproduct ſein kann, ſo liegt die poſitive Urſache des Lebens außer dem Individuum; da jedes Naturproduct durch entgegengeſetzte Factoren zu Stande kommt, ſo fordert die Production des

*) Ebendaſ. II. A. 1. S. 500.

Lebens eine der poſitiven Urſache entgegengeſetzte; da das thieriſche Individuum activ iſt, ſo muß ſein Leben auch ſein Product ſein und jene negative Urſache in ihm geſucht werden.

Das Leben iſt univerſell, es iſt durch die ganze Schöpfung verbreitet, „der gemeinſchaftliche Athem der Natur". Es giebt nur ein Leben, wie es nur einen Geiſt giebt. Was die Geiſter unterſcheidet, iſt das individualiſirende Princip; was Leben von Leben unterſcheidet, iſt die Lebensart. Das Leben verhält ſich zum Individuum, wie das Allgemeine zum Einzelnen, wie das Poſitive zum Negativen. Alle Weſen ſind identiſch im poſitiven Princip, verſchieden im negativen. Darin eben beſteht in der ganzen Schöpfung die Einheit und Mannigfaltigkeit des Lebens*).

Zur Möglichkeit des Lebens gehören demnach zwei Bedingungen: die eine, wodurch der Lebensproceß beſteht, erhalten und immer von neuem wieder angefacht wird, die andere, woraus der Lebensproceß beſteht, die Stoffe, die das Material und die Beſtandtheile des Organismus ausmachen. Die Bedingung, durch welche etwas iſt oder geſchieht, nennen wir poſitiv; die Bedingungen, ohne welche etwas nicht iſt oder geſchieht, negativ. Dieſe einleuchtende Unterſcheidung iſt um ſo wichtiger, je häufiger die Verwechſelung ſtattfindet und für poſitive Bedingung gilt, was nur negativ iſt. Es giebt nur eine Bedingung, kraft welcher der Lebensproceß beſteht und dauert und die eben deßhalb in dieſen Proceß ſelbſt nicht als Beſtandtheil eingeht; es giebt eine Menge Bedingungen, ohne welche er nie beſtehen könnte, und deren Complex die materielle Organiſation ausmacht.

*) Ebendaſ. II. A—C. (Coroll). S. W. I. 2. S. 496—507.

### 3. Erregbarkeit.

Die Verbindung und Trennung der Stoffe iſt chemiſch. Keine Frage daher, daß der chemiſche Proceß zum Leben gehört, er gehört zu den negativen Lebensbedingungen. Kein chemiſcher Proceß iſt als ſolcher permanent, ſein Grund iſt das geſtörte Gleichgewicht, ſein Reſultat das wiederhergeſtellte (Indifferenz). Um permanent zu ſein, muß der Proceß fortdauernd unterhalten, und daß es zum fertigen Product komme, fortdauernd verhindert werden. Auch überſchreitet der chemiſche Proceß als ſolcher nie ſeine Grenze, er geht nicht über in Organiſation, er geſchieht in der organiſchen Natur nach denſelben Geſetzen als in der unorganiſchen, nach allgemeinen Geſetzen, welche die Natur nie aufhebt. So gewiß daher das Leben auch chemiſcher Proceß iſt, ſo gewiß iſt es nicht bloß chemiſcher Proceß. Was macht den letzteren permanent? Was bindet ihn an die organiſche Form? Mit Worten, wie „thieriſche Wahlanziehung, thieriſche Kryſtalliſation u. ſ. w.", iſt nichts erklärt, ſondern die Frage wiederholt oder in einen chemiſchen Wortapparat verſteckt.

Es muß daher eine Urſache geben, kraft deren der Lebensproceß nicht ſtill ſteht, ſondern ſtets von neuem angefacht und erregt wird. In der „Erregbarkeit" unterſcheidet ſich das Lebendige vom Todten. Jeder Körper empfängt äußere Eindrücke und Einflüſſe mechaniſcher und chemiſcher Art; erregt werden kann nur der lebendige Körper. Erregbarkeit iſt daher nicht bloß Empfänglichkeit, ſondern die Fähigkeit der Gegenwirkung auf äußere Reize (Reizbarkeit). Wäre der Organismus nicht erregbar, ſo würden die äußeren Einflüſſe nicht als Reize wirken, daher ſind dieſe nicht die Urſache der Erregbarkeit, ſo wenig als äußere Affectionen die Urſache der Empfindung. In der Erreg-

barkeit liegt die Möglichkeit der Hemmung und Krankheit; daher hatte J. Brown Recht, auf dieſen Begriff ſeine Krankheitslehre zu gründen, aber er hatte Unrecht, die erregenden Potenzen, wie Wärme, Luft, Nahrung u. ſ. w. für die poſitive Urſache der Erregbarkeit zu halten; er hatte eine richtige Anſicht von der Krankheit, aber eine falſche vom Leben*).

## II.

### Negative und poſitive Lebensbedingung.

#### 1. Der chemiſche Proceß und die organiſche Form.

Das Leben als Oxydationsproceß beſteht in einer ſteten Verbrennung, die zu ihrer Unterhaltung Sauerſtoff und Brennmaterial (phlogiſtiſche Materie) bedarf. Dieſe Stoffe ſind „gleichſam am Hebel des Lebens die entgegengeſetzten Gewichte", deren Gleichgewicht continuirlich geſtört werden muß durch das alternirende Uebergewicht auf jeder der beiden Seiten. Daher die fortwährende Aufnahme und Bereitung phlogiſtiſcher Materie und die fortwährende Aufnahme von Oxygen. So beſteht eine ſtete Wechſelwirkung zwiſchen dem Athmungs- und Nahrungsbedürfniß, zwiſchen dem Athmungs- und Ernährungsproceß, dieſer erhält das Leben von Seiten der phlogiſtiſchen Materie, jener von Seiten des Sauerſtoffs; ſo reſultirt der beſtändige Antagonismus der materiellen Factoren, der die negative Bedingung des Lebens ausmacht**).

In dieſem chemiſchen Lebensproceß, der das Gleichgewicht der materiellen Elemente beſtändig ſtört und wiederherſtellt, iſt

*) Ebendaſ. II. C. 3. Anmerkg. S. W. I. 2. S. 505—507. Vgl. in dieſem Cap. S. 538. Cap. XVIII. S. 544.

**) Weltſeele. III. 1. 2. S. 507—509.

die Wiederherſtellung ein immer wiederkehrender Durchgangspunkt. Die Elemente im Gleichgewicht ſind träge Materie (Maſſe). Hier iſt der Anſatz zur todten Maſſe gegeben; aus dem Ernährungsproceß folgt nothwendig das Wachsthum dieſer Maſſe, alſo folgt aus dem chemiſchen Lebensproceß, daß in dem lebendigen Individuum die todte Maſſe anſetzt und wächſt. Daß ſie aber in dieſer beſtimmten Form ſich ausbildet und ihre Theile beſtändig reproducirt, daß in jedem Theile der organiſchen Maſſe der Zuſammenhang aller oder das Ganze erkennbar iſt, daß mit einem Worte die Materie ſich individualiſirt, läßt ſich aus den chemiſchen Lebensbedingungen nicht begreiflich machen, das iſt ein Product, welches in Rückſicht auf die chemiſchen Urſachen gleichſam zufällig entſteht, deſſen Erklärung daher über den chemiſchen Lebensproceß hinausweiſt*).

Jedes Organ iſt individualiſirt, es hat ſeine beſtimmte Eigenſchaft und Form, die Eigenſchaft liegt in der chemiſchen Miſchung, die Form in der Structur; warum es ſo gemiſcht und ſo gebildet iſt, läßt ſich nur aus dem Lebensproceß erklären und eben darum kann dieſer weder aus den chemiſchen Miſchungsverhältniſſen noch aus der Form der Organe abgeleitet, weder chemiſch noch mechaniſch erklärt werden. Er iſt die Urſache ſowohl der individuellen Miſchung als der individuellen Form der Organe, die unmittelbare Urſache der erſten, die mittelbare der zweiten. Im Organismus iſt die Figur der Theile abhängig von deren Eigenſchaft und Function, in der Maſchine verhält es ſich umgekehrt. Dieſer Satz enthält „den Schlüſſel zur Erklärung der merkwürdigſten Phänomene im organiſchen Naturreich und unterſcheidet erſt eigentlich die Organiſation von der Maſchine.“ Daß

*) Ebendaſ. III. 5. A. S. W. I. 2. S. 514—520.

die thieriſche Aſſimilation und Ernährung auf chemiſche Art geſchieht, iſt klar, aber es iſt eben ſo einleuchtend, „daß die todten chemiſchen Kräfte, die im Aſſimilationsproceß wirken, ſelbſt eine höhere Urſache vorausſetzen, von der ſie regiert und in Bewegung geſetzt werden*)".

### 2. Die poſitive Urſache. Weltſeele.

Die organiſche Formbildung überſteigt das Vermögen der bloß chemiſchen Wirkſamkeit und erſcheint ihr gegenüber als zufällig oder frei. Indem die Natur organiſirend bildet, wirkt ſie zugleich mit blinder Geſetzmäßigkeit und voller Freiheit. Daß wir die Organiſation ſo beurtheilen müſſen, hatte ſchon Kant gezeigt. Aber wie iſt die Organiſation aus Naturprincipien möglich? Aus todten chemiſchen Kräften läßt ſie ſich nicht erklären, dieſe wirken bloß mit blinder Nothwendigkeit; aus der Annahme einer beſonderen Lebenskraft ebenſowenig, dieſe erſcheint wie „eine magiſche Gewalt", womit ſich keine Möglichkeit, die Organiſation phyſikaliſch zu erklären, verträgt.

Wo die Natur zugleich mit blinder Geſetzmäßigkeit und individueller Freiheit handelt, wirkt ſie als Trieb. Daher hat man die Organiſation aus einem urſprünglichen der organiſchen Materie inwohnenden „Bildungstriebe" erklären wollen. Indeſſen verhält es ſich mit dem Bildungstrieb ähnlich wie mit der Lebenskraft, der thieriſchen Wahlanziehung u. ſ. f. Als Erklärungsgrund iſt ein ſolcher Begriff auf dem Boden der Naturwiſſenſchaft fremd, „ein Schlagbaum für die forſchende Vernunft, das Polſter einer dunkeln Qualität, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen." Der Ausdruck darf gelten, wenn er

*) Ebendaſ. S. 520—526.

nicht die Sache erklären, ſondern nur deren Problem bezeichnen will. Da der Bildungstrieb innerhalb der organiſchen Materie wirkt, ſo ſetzt er dieſe und mit ihr die Urſache der Organiſation voraus*).

Die Frage nach dem poſitiven Lebensprincip iſt ungelöſt und offen. Was bisher dafür gegolten, erklärte die Sache entweder gar nicht oder einſeitig, zur Hälfte, zur negativen Hälfte. Eine ſolche Einſeitigkeit charakteriſirt die chemiſch-phyſiologiſche Vorſtellungsart, die zwar die negativen Lebensbedingungen darthut, aber zur Erkenntniß der poſitiven Lebensurſache nichts beiträgt. Man ſieht, auf welche Art das Problem der poſitiven Begründung des Lebens *nicht* gelöſt werden kann: nicht aus Bedingungen, die innerhalb der organiſchen Natur wirken, denn dieſe ſetzen den Organismus voraus; nicht aus den Kräften der unorganiſchen Natur, denn dieſe können den Organismus nicht erzeugen. Da nun die poſitive Urſache des Lebens weder in einem der beſonderen Naturgebiete anzutreffen noch weniger außer der Natur zu ſuchen iſt, ſo muß ſie zuſammenfallen mit dem innerſten Weſen der *geſammten* Natur.

Die Frage ſelbſt iſt unter der Hand der Naturphiloſophie einem Proteus gleich aus einer Form in die andere übergegangen. Wenn ſich der Lebensproceß darin vom chemiſchen unterſcheidet, daß er im Product nicht ſtillſteht, ſondern das hergeſtellte Gleichgewicht immer wieder ſtört, wenn alles Leben ein beſtändig verhindertes Erlöſchen des Lebensproceſſes iſt, wie das Gehen ein beſtändig verhindertes Fallen, ſo muß gefragt werden: woher dieſe *Permanenz*? Wird nun die letztere zurückgeführt auf die erregbare Natur des Lebens, ſo muß gefragt werden: woher

*) Ebendaſ. III. B. S. 526 flgd.

die Erregbarkeit? Woher dieſes Vermögen, äußere Eindrücke als Reize zu empfinden, wodurch ſich das Lebendige vom Todten unterſcheidet? Die äußere Einwirkung iſt an ſich nicht Reiz und verhält ſich daher zu der erregbaren Natur nicht als poſitive, ſondern nur als negative Bedingung. In dem richtig gefaßten Begriff der Erregbarkeit iſt ſchon die Antwort auf die Frage enthalten: die poſitive Urſache erregbarer Empfänglichkeit iſt die Empfindlichkeit oder Senſibilität, deren Urſache nicht in irgend einem organiſchen Gebilde, weder im Organismus noch im Mechanismus zu ſuchen iſt, ſondern in der Einheit beider, in der Natur ſelbſt als dem Allorganismus oder der Weltſeele.

Dieſe Frage trifft den Mittelpunkt der Naturphiloſophie, aus dem ſich das Syſtem in ſeinem erſten Entwurf geſtaltet. Dort kehren die Unterſuchungen wieder, die Schelling in der Schrift von der Weltſeele einführt. Um Wiederholungen zu ſparen, haben wir in den obigen Sätzen nur kurz und vorläufig angedeutet, was in den folgenden Abſchnitten näher dargeſtellt werden ſoll.

# Siebzehntes Capitel.

## Das neue Naturſyſtem.

### I.

### Dynamiſche Atomiſtik.

#### 1. Problem der Permanenz und Qualität.

Die Einheit der Naturkräfte und die Einheit des Naturlebens ſind die beiden Grundgedanken, durch welche Schellings naturphiloſophiſcher Ideengang beſtimmt und beherrſcht wird; ſie gehören dergeſtalt zuſammen, daß ſie nicht etwa die Reiche der Natur unter ſich theilen, ſondern gemeinſam die umfaſſende Idee des lebendigen Ganzen, des univerſellen Lebens ausmachen. Daß die Natur *lebt* und das Univerſum einen allgemeinen Organismus bildet, iſt gleichbedeutend mit der Erklärung: die Natur entwickelt ſich, die ſogenannte unorganiſche Natur erſcheint in dieſer Selbſtentwicklung der geſammten Natur als Product oder Stufe. Was in dieſem Proceſſe entſteht, iſt ein gewordenes Product; wodurch es entſteht iſt die productive Natur: dieſe iſt das Subject, jenes das Object in dem Proceß der Natur. Die Producte entſtehen und vergehen, die ſchaffende Natur *iſt*.

Die Selbſtentwicklung hat ihren Grund, ihre Geſetze, ihren Zweck in ſich. Was in der Natur geſchieht, folgt lediglich aus ihr ſelbſt und will aus ihr allein erklärt werden. Daher muß

man der Natur „Autonomie und Autarkie" zuſchreiben. Sie iſt gleich ihrem Entwicklungsgange. Um ſie zu erkennen, muß man dieſen verfolgen d. h. die Production der Natur verſtehen, nicht bloß ihre Producte beſchreiben. Das Abbild der Production iſt die Reproduction, die Wiedererzeugung der Natur im Gedanken. Daher jenes Wort Schellings, das man ſo oft nachgeſprochen und gewöhnlich mißverſtanden hat: „über die Natur philoſophiren heißt die Natur ſchaffen." Man müſſe, fügt er hinzu, das Werk der Natur in ihre eigene freie Entwicklung verſetzen und ſich ſelbſt von der gemeinen Anſicht losreißen, welche in der Natur nur was geſchieht, höchſtens das Handeln als Factum, nicht das Handeln ſelbſt im Handeln erblickt*).

Vergleicht man mit dieſer Idee der ſchaffenden, in beſtändiger Selbſtentwicklung begriffenen Natur den Zuſtand ihrer Producte, ſo gewähren dieſe ein anderes Bild, als man zunächſt erwartet. Man ſollte erwarten, daß jene beſtändige Selbſtentwicklung in Objecten erſcheine, die in raſtloſer Metamorphoſe wechſeln, nie ſtill ſtehen, immer im Uebergange in Anderes begriffen ſind, alſo weder einen beharrlichen noch einen beſtimmten Charakter haben, an deſſen Beſchaffenheit und Schranke ſie gebunden ſind. Die Natur müſſe ſo ausfallen, wie einſt Heraklit gedacht hat, daß ſie wäre. Woher kommt das Gegentheil in die Naturerſcheinungen: die Fixirung? Woher kommt in die Objecte der Natur, was in dem Subjecte derſelben nicht iſt: der Charakter der Permanenz und der Qualität? Die eine Natur in ihrer unendlichen Selbſtentwicklung ſollte dargeſtellt ſein in der Evolution eines Products, deſſen vorübergehende Phaſen die mannigfaltigen Naturerſcheinungen ſind. Aber das Urproduct

*) Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie I. 1 u. 2. S. W. I. 3. S. 11—13. S. 17.

der Natur iſt nicht eines, ſondern beſteht, wie es ſcheint, in einer Vielheit verſchiedener Elemente oder Grundſtoffe; die Entwicklungsſtufen der Natur ſind nicht vorübergehend, ſondern permanent, die Natur fixirt ihre Producte und bannt ſie in die Determinationen und Schranken einer beſtimmten Entwicklungsſphäre.

### 2. Urſprüngliche Actionen. Combination und Decompoſition.

Es giebt in der (objectiven) Natur „urſprüngliche Qualitäten", Elemente von eigenthümlicher Beſchaffenheit und Wirkungsart, die als unzerlegbare Grundſtoffe der Körperwelt „Atome" und als Einheiten der Natur „Naturmonaden" heißen mögen. Die mechaniſche Naturerklärung nimmt die Atome als kleinſte Körperchen und läßt daraus die Körper zuſammengeſetzt ſein. Nun ſind die Körperchen, auch wenn ſie noch ſo klein ſind, doch immer Körper und als ſolche räumlich und theilbar, die mechaniſche Theilung und Zuſammenſetzung der Körper hat demnach keine Grenze, keine letzten Theile, keine urſprünglichen Elemente. Sollen aber die Atome nicht räumlich und körperlich ſein, ſo ſind ſie für die mechaniſche Anſchauungsweiſe gleich nichts. Daher darf die letztere nicht füglich von Elementaratomen reden oder ſie muß die Körper aus nichts entſtehen laſſen. Die mechaniſche Atomiſtik ſetzt voraus, was zu erklären iſt: den raumerfüllenden Körper. Sie macht zum Princip, was Product iſt, das Bedingte zur Bedingung, die Wirkung zur Urſache. Das Princip der Raumerfüllung iſt ſelbſt nicht räumlich, es iſt Kraft und Action. Daher muß man das Atom als Kraft faſſen und zur Erklärung der urſprünglichen Qualitäten die „dynamiſche Atomiſtik" an die Stelle der mechaniſchen ſetzen*).

*) Entw. II A. S. W. I. 3. S. 20—25.

Princip einer dynamiſchen Atomiſtik ſind daher „urſprüngliche Actionen“ und zwar ſolche, die im Stande ſind, differente Körper zu erzeugen. Wären ſie nur verſchiedene Grade einer und derſelben raumerfüllenden Thätigkeit, ſo würde die Verſchiedenheit ihrer Producte nur in den Intenſitäten der Raumerfüllung d. h. in den Graden der Dichtigkeit beſtehen, deren Verſchiedenheit nicht hinreicht, die Differenz der Qualitäten zu erklären. Das Phänomen verſchiedenartiger Körper kann demnach nicht auf einfachen Actionen (von bloß gradueller Verſchiedenheit), ſondern muß auf einer Zuſammenſetzung oder Combination einzelner Actionen beruhen.

Eine ſolche Combination beſteht in der wechſelſeitigen Einſchränkung oder Gemeinſchaft der Actionen, die Wirkung derſelben beſteht in der Erfüllung eines gemeinſamen Raums, in der Erſcheinung eines Körpers, der einen beſtimmten Raum in beſtimmten Grenzen ſo erfüllt, daß ſeine Theile ſich wechſelſeitig anziehen und vermöge ihres eigenthümlichen Zuſammenhangs jeder Trennung widerſtreben. Dieſer Zuſammenhang iſt die Cohäſion; die Grenzen, innerhalb deren die Theile des Körpers zuſammenhalten, alſo der Körper ſein Raumgebiet hat, bilden die Figur; Cohäſion und Figur conſtituiren die erſten Bedingungen, unter denen ein Körperindividuum erſcheint*).

Aus dieſem Urſprunge der Körperindividuen iſt die Tendenz der Natur erkennbar, aus der Tendenz das Ziel; aus beiden läßt ſich das Thema der Natur, ihre Wirkungsart und deren Mittel einleuchtend machen.

Die Tendenz der Natur iſt gerichtet auf die Combination ihrer Thätigkeiten und Producte. Das erſte Product (combinirter Actionen) ſind Körperindividuen, das letzte Ziel der Natur

*) Ebendaſ. II B. S. 27—31.

muß die Vereinigung aller Individuen in einem gemeinſamen Product ſein. Dieſes Product wäre eine abſolute Organiſation, das gemeinſchaftliche Ideal aller Naturthätigkeit, das Ziel aller verſchiedenen Geſtaltungen und Formen, die daher „nur als verſchiedene Stufen der Entwicklung einer und derſelben abſoluten Organiſation erſcheinen.“ Dieſes Product iſt nicht, ſondern wird und iſt in ſtetem Werden begriffen. „Die ganze Natur ſoll einem immer werdenden Producte gleich ſein“. Dadurch iſt eine fortwährende Geſtaltung und Umgeſtaltung der Naturproducte gefordert, die unmöglich wäre, wenn ſtarre, in ihrer Configuration unveränderliche Körper die Elemente der Natur ausmachten. Die Geſtaltung der Körper ſetzt voraus einen Urzuſtand formloſer und formempfänglicher Materie (das ἄμορφον), der Uebergang von einer Geſtalt in die andere iſt immer ein Durchgang durch das Geſtaltloſe. Daher braucht die Natur, damit ihre Formen entſtehen und wechſeln können, ein überall verbreitetes, alles durchdringendes Medium von geſtaltloſer, dem ſtarren Körper entgegengeſetzter Art: das iſt die flüſſige Materie, worin kein Theil vom andern ſich durch ſeine Figur unterſcheidet, und die immer beſtrebt iſt die feſten Formen aufzulöſen, die ſich nur im Kampf mit ihr behaupten. In dieſem Kampf zwiſchen der Form und dem Formloſen beſteht das werdende Product*).

### 3. Die Grenzen der Naturproduction.

Wenn nun die urſprünglichen Actionen ſo combinirt ſind, daß jede derſelben durch die übrigen verhindert iſt, eine beſtimmte Geſtalt hervorzubringen, ſo muß das gemeinſame Product eine Maſſe ſein, in der kein Theil von den andern ſich durch ſeine

*) Ebendaſ. II. B. III. 1. S. W. I. 3. S. 31—33.

Figur unterſcheidet: die abſolut flüſſige Materie (der Aether, die erſte Kraft der Natur). In dieſem Product erſcheint daher die urſprünglichſte Combination. In dieſem Fluidum beſteht das vollkommenſte Gleichgewicht der Actionen, und ſo lange das letztere ungeſtört bleibt, kann es nicht zu einem beſtimmten Phänomen, zu einem ſenſibeln Effect kommen. Die Störung der Combination nennt Schelling „Decombination oder Decompoſition" und ſagt daher: „das abſolut Flüſſige kann ſein Daſein nicht anders als durch Decompoſition offenbaren, indecomponirt iſt es für die Empfindung gleich Null." Da nun jenes vollkommenſte Gleichgewicht der flüſſigen Materie durch die leiſeſte Veränderung geſtört wird, ſo iſt das abſolut Flüſſige ſeiner Natur nach das Decomponibelſte*). Setzen wir, daß heterogene Körper zuſammenſtoßen, ſei es durch Berührung oder durch Reibung, die nichts anderes iſt, als eine verſtärkte Berührung, ſo wird das Gleichgewicht des ſie durchdringenden Fluidums geſtört. Die gebundenen Actionen werden frei, es entſtehen die Phänomene der Wärme, der Elektricität, des chemiſchen Proceſſes*).

Was innerhalb der Natur entſteht, iſt demnach aus einem Urzuſtande der Materie hervorgegangen, den die vollkommenſte Combination der Elementaractionen erzeugt hat; es iſt entſtanden aus einer urſprünglichen Combination durch Decompoſition. Daher müſſe man behaupten: in der Natur iſt keine Subſtanz einfach, jede iſt das Reſiduum eines allgemeinen Bildungsproceſſes, es giebt ſtrenggenommen nichts Indecomponibles. Aber auch die Decompoſition hat ihre Grenze, jenſeits deren kein Naturproduct möglich iſt, ſie hat daher letzte Producte, die indecomponibel erſcheinen und innerhalb der Naturproduction keine andere Veränderung zulaſſen als die Compoſition (Combination).

*) Ebendaſ. III. 1—3. S. 33—35.

Es giebt demnach Grenzen der Naturproduction, die nicht überschritten werden können, ohne die Möglichkeit der Producte aufzuheben. Die Natur kann nur combiniren und decomponiren. Was nicht weiter combinirt werden kann, ist „absolut incomponibel"; was nicht weiter decomponirt werden kann, „absolut indecomponibel". Soll die Natur nicht außer ihre Grenzen gerathen, so muß sie einen beständigen Kreislauf entgegengesetzter Processe beschreiben, sie muß das Incomponible fortwährend decomponiren und das Indecomponible fortwährend combiniren. Daher die Beständigkeit oder Permanenz der Naturprocesse und ihrer Producte. Eine völlige Unterbrechung oder Hemmung dieses Kreislaufs wäre Stillstand u. s. w. Daher muß die Natur nach einem Product streben, in welchem die entgegengesetzten Processe auf das vollkommenste vereinigt sind. Dieses gemeinsame Product ist das Alleben der Welt*).

## II.

## Das Alleben der Welt.

### 1. Die Individuen.

Hier ist das in der Natur selbst gelegene Ziel, dem sich die Producte beständig annähern, es ist nicht, sondern es wird, es ist daher gleich einer Reihe von Producten, in denen das Leben der Natur auf verschiedenen Stufen erscheint, die, da sie aus permanenten Bedingungen folgen, selbst permanent oder fixirt sind. Was die Natur sucht, ist die vollkommenste Vereinigung jener combinirenden und decombinirenden Processe, die den Kreislauf des Lebens ausmachen. Combination ist wechselseitige Einschränkung der Actionen, also Zwang; ihr Gegentheil ist Aufhebung

*) Ebendas. III. 4—7. S. 37—39.

des Zwanges, alſo Freiheit; dort ſind die Actionen gebunden, hier werden ſie frei, dort herrſcht das blinde Naturgeſetz, hier regt ſich der individuelle Trieb. Das vollkommenſte Naturproduct wäre daher die völlige Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit, ein ſolches Verhältniß der Actionen, worin das gemeinſame Band die individuelle Entfaltung und Bildung nicht hemmt und verkümmert. Eben eine ſolche Proportion nennt Schelling „das gemeinſchaftliche Ideal der Natur". Es wird angeſtrebt, aber auf keiner der verſchiedenen Entwicklungsſtufen erreicht, denn auf jeder iſt die bildende Natur eingeſchränkt auf eine beſtimmte, unter den gegebenen Bedingungen einzig mögliche Geſtalt. Daher iſt jedes natürliche Individuum in ſeiner Bildung gehemmt und in Rückſicht auf jenes gemeinſchaftliche Ideal der Natur zwar ein „Verſuch", daſſelbe zu erreichen, aber ein „mißlungener"*).

### 2. Gattung und Individuum.

Zur Einſicht in Schellings Grundanſchauung iſt dieſer Satz von durchgreifender Bedeutung. Es iſt ſchon oben gezeigt worden, daß die Körperindividuen aus einer urſprünglichen Combination der Natur als Producte hervorgehen und in die combinirenden Naturproceſſe als Object oder Material eingehen, daß ſie daher weder die erſte Bedingung noch der letzte Zweck der Naturproduction ſind. Was von den Körperindividuen gilt, gilt natürlich auch von den lebendigen Individuen. Wäre das Daſein der Individuen Zweck der Natur, ſo würde dieſe nicht der Gottheit lebendiges Kleid, ſondern das Gewand der Penelope weben. Wie das Leben der Natur ein gemeinſames iſt, ſo auch deren Ziel, das in der geſammten Entwicklungsreihe der Naturproducte ent-

*) Ebendaſ. IV. 2. S. W. I. 3. S. 43.

faltet und erſtrebt, aber auf keiner beſonderen Lebensſtufe, in keiner individuellen Bildung erreicht wird, noch erreicht werden kann, daher in jeder verfehlt wird. Was die Natur in den Individuen oder durch dieſelben bezweckt, iſt das Leben nicht der Individuen, ſondern der Gattung. „Das Individuum muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur ſcheinen, das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben, wenn es wahr iſt, daß die einzelnen Producte in der Natur als mißlungene Verſuche, das Abſolute darzuſtellen, angeſehen werden müſſen" *).

Daß es ſich ſo verhält, daß die Natur auf die Gattung gerichtet iſt und die Individuen bloß als Mittel braucht und behandelt, beweiſt die Natur ſelbſt durch den Gattungsproceß und die Geſchlechtsdifferenz. Der höchſte Moment des individuellen Lebens fällt mit dem Zeugungsact, mit dem Gattungszweck zuſammen, nach deſſen Erfüllung das individuelle Leben abnimmt und die Natur kein Intereſſe mehr hat, es zu erhalten. Je höher die individuellen Organiſationen, um ſo ausgeprägter die Geſchlechtsdifferenz, um ſo unvollſtändiger das einzelne (geſchlechtlich differente) Individuum.

Dieſer Uebergang auf die Geſchlechtsdifferenz kann leicht als ein Sprung erſcheinen, womit ſich Schelling aus den Anfängen ſeiner dynamiſchen Atomiſtik plötzlich auf die Höhe der organiſchen Natur verſetzt. Doch hängt die Hinweiſung auf jene Thatſache genau mit der Grundidee zuſammen. Dieſe Grundidee iſt: die Natur lebt und will leben; ihr Beſtand und Zweck iſt das Alleben. Daß in der Entwicklung des Allebens Individuen hervortreten, kann die Natur nicht hindern, aber auch nicht bezwecken; ſie führen kein ſelbſtändiges Leben, ſondern werden gelebt. Wäre

*) Ebendaſ. IV. B. 1. 2. S. 49—51.

das Leben im Individuum vollendet oder zu vollenden, so müßte das Individuum, je vollendeter seine Organisation ist, um so vollständiger sein, um so weniger einseitig und ergänzungsbedürftig. Der Beweisgrund des Gegentheils ist die Geschlechtsdifferenz; sie bezeugt in dem Ideengange Schellings, daß in der Natur die Individuen nicht bezweckt, sondern combinirt werden.

## III.

## Die Einheit der Organisation.

### 1. Epigenesis.

Wenn ein Leben und zwar ein gemeinsames durch die ganze Natur geht, so müssen die Individuen Mittel der Gattung, und die verschiedenen Gattungen und Arten Producte einer Organisation sein. Giebt es ein Zeugniß für diese Einheit? „Unsern Principien zufolge", sagt Schelling, „ist die Production der verschiedenen Gattungen und Arten nur eine auf verschiedenen Stufen begriffene Production"*).

Jeder organische Bildungstrieb unterliegt äußeren Bedingungen und Einflüssen, die seine Richtung und die Sphäre bestimmen, innerhalb deren die Organisation stattfindet. Zu dieser Organisation ist das Individuum determinirt oder disponirt; diese Disposition ist seine ursprüngliche Anlage, die es nicht ändern, nur entwickeln kann; an diese Entwicklungssphäre ist das Individuum gebunden, es kann daher nur sich und seine ursprüngliche Anlage reproduciren durch Wachsthum und Fortpflanzung. Die Anlage zu der bestimmten Organisation, welche die Art des Individuums ausmacht, ist geworden, sie ist ein Naturproduct; es giebt daher keine präformirten Keime oder Anlagen, also auch

*) Ebendas. IV. A. Anmerkung S. 48.

keine präformirten Individuen. Die neuen Individuen entstehen durch Fortzeugung, ihre Anlagen durch Vererbung. Daher gilt die Theorie der Epigenesis*).

## 2. Genealogie und Teleologie.

Gilt diese Theorie nicht bloß für die verschiedenen Individuen derselben Art, sondern auch für die verschiedenen Gattungen und Arten? Das ist die Frage. Entstehen die Arten durch Zeugung, so ist ihr Zusammenhang genealogisch, und die Entwicklungslehre fällt zusammen mit der Descendenzlehre. Da der Geschlechtsgegensatz bedingt ist durch die Art, und die Artverschiedenheit die fruchtbare Zeugung ausschließt, so könne die Einheit der Organisation nicht gegründet sein in der Abstammung. Doch müsse man die letztere so weit als möglich verfolgen und sich wohl hüten, für Art zu halten, was nur Abartung oder Modification der Art sei**).

Bilden die Arten in der Natur einen continuirlichen Zusammenhang oder verschiedene Stufen einer Entwicklung, so muß ihre Einheit, wenn sie nicht in der gemeinsamen Abstammung zu finden ist, in dem gemeinsamen Ziel gesucht werden. Daß die Organisationen Entwicklungsformen sind, ist außer Frage. Es handelt sich nur um das Entwicklungsprincip: ob es genealogisch ist oder teleologisch? „Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmälige Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organisationen zusammen sollen doch nur einem Producte gleich

*) Ebendas. IV. B. Zus. 1. S. 59—61.

**) Ebendas. S. 63.

gelten; dieß wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen ein und daſſelbe Urbild gleichſam vor Augen gehabt hätte.“

„Daß die Natur ein ſolches abſolutes Original durch alle Organiſationen zuſammen ausdrückt, ließe ſich allein dadurch beweiſen, daß man zeigte, alle Verſchiedenheit der Organiſationen ſei nur eine Verſchiedenheit der Annäherung zu jenem Abſoluten, welches dann für die Erfahrung daſſelbe ſein würde, als ob ſie urſprünglich nur verſchiedene Entwicklungen einer und derſelben Organiſation wären. Da nun jenes abſolute Product nirgends exiſtirt, ſondern ſelbſt immer nur wird, alſo nichts Fixirtes iſt, ſo kann die größere oder geringere Entfernung einer Organiſation von demſelben (als dem Ideal) auch nicht durch Vergleichung mit ihm beſtimmt werden. Da aber in der Erfahrung ſolche Annäherungen zu einem gemeinſchaftlichen Ideal daſſelbe Phänomen geben müſſen, welches verſchiedene Entwicklungen einer und derſelben Organiſation geben würden, ſo iſt der Beweis für die erſte Anſicht gegeben, wenn der Beweis für die Möglichkeit der letzteren gegeben iſt*).“

### 3. Vergleichende Anatomie und Phyſiologie.

Die Einheit der Organiſation, genealogiſch gefaßt, erklärt ſich aus der Herkunft von einer gemeinſamen Grundform; die Einheit der Organiſation, teleologiſch gefaßt, erklärt ſich aus der Annäherung an ein gemeinſames Ziel. Wie verſchieden in beiden Fällen das Princip iſt, das die Einheit der Organiſation begründet und ausmacht, das thatſächliche, in der Erfahrung gegebene Reſultat iſt daſſelbe: in beiden Fällen müſſen die gegebenen organiſchen Bildungen als Entwicklungsformen erſcheinen. Das

*) Ebendaſ. IV. B. Zuſ. 2. S. 63. 64.

iſt der Erkenntnißgrund, aus dem die Einheit der Organiſationen einleuchtet. Wenn dieſe nicht genealogiſch begründet werden kann, ſo gilt der geführte Beweis für die teleologiſche Anſicht.

Aber der Beweis ſelbſt kann nicht teleologiſch geführt werden. Es iſt nicht möglich, organiſche Formen, die gegeben ſind, mit einem Ideal zu vergleichen, welches nicht gegeben iſt; wohl aber iſt es möglich, die gegebenen Bildungen unter ſich zu vergleichen in Rückſicht ſowohl auf den Bau ihrer Organiſation und die Structur ihrer Organe als die organiſchen Functionen. Das erſte geſchieht durch die vergleichende Anatomie, das zweite durch die vergleichende Phyſiologie. Was aber auf dieſem Wege allein bewieſen werden kann, iſt die Möglichkeit einer gemeinſamen Grundform.

Hier iſt die Stelle, wo Schelling die Aufgabe einer vergleichenden Anatomie und Phyſiologie in Abſicht auf die organiſche Entwicklungslehre mit völliger Klarheit ausſpricht und begründet. „Vermittelſt der vergleichenden Anatomie müßte man allmälig zu einer weit natürlicheren Anordnung des organiſchen Naturſyſtems gelangen, als durch die bisherigen Methoden möglich geweſen.“ Die vergleichende Anatomie ſoll einer bisher noch nicht verſuchten Phyſiologie zur Vergleichung der organiſchen Functionen als Leitfaden dienen. „Die bisherige Naturgeſchichte würde dadurch zum Naturſyſtem erhoben.“ „Die Naturgeſchichte iſt bis jetzt eigentlich Naturbeſchreibung geweſen, wie Kant ſehr richtig angemerkt hat.“ „Allein wenn die oben aufgeſtellte Idee ausführbar wäre, ſo würde der Name Naturgeſchichte eine viel höhere Bedeutung bekommen, denn alsdann würde es wirklich eine Geſchichte der Natur ſelbſt geben.“ „Da die Continuität der Arten, ſo lange man ſie bloß nach äußeren Merkmalen aufſucht, in der Natur nicht angetroffen wird, ſo müßte

ſie entweder wie bisher die Naturkette mit Unterbrechungen darſtellen oder ſich der vergleichenden Anatomie oder endlich jener Continuität der organiſchen Functionen als Princips der Anordnung bedienen." In dieſer letzten Aufgabe, fügt Schelling hinzu, dürften leicht alle Probleme der Naturphiloſophie vereinigt ſein*).

*) Ebendaſ. IV. B. Anmerkung S. 68 flg.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

# Achtzehntes Capitel.

## Dynamiſche Stufenfolge in der unorganiſchen Natur.

### A. Die Weltorganiſation.

#### I.

#### Aufgabe.

Zwei Grundanſchauungen ſind feſtgeſtellt: das Alleben der Natur und das individuelle Leben in der Natur, die Einheit des Geſammtlebens (der allgemeine Organismus) und die Einheit insbeſondere der organiſchen Welt in ihren eigenthümlichen Bildungs- und Entwicklungsformen. Unmöglich kann die Einheit des Geſammtlebens zerriſſen werden durch den Gegenſatz der unorganiſchen und organiſchen Natur, vielmehr wird die letztere eine nothwendige Erſcheinungsform des Geſammtlebens, eine nothwendige Bedingung des individuellen bilden. So wird die geſammte Natur dargeſtellt werden müſſen als eine dynamiſche Stufenfolge.

Dieſe dritte Grundanſchauung iſt zu begründen: die Einheit und Zuſammengehörigkeit der unorganiſchen und organiſchen Welt. Es iſt darzuthun: 1) daß die unorganiſche Natur die nothwendige Lebensbedingung der organiſchen ausmacht, 2) daß beide als nothwendig coexiſtirende Gebiete des Weltorganismus ſich wechſelſeitig beſtimmen.

Zur Löſung der erſten Aufgabe bietet ſich ein doppelter Aus-

gangspunkt: man kann die unorganiſche Natur als die Bedingung der organiſchen darthun entweder aus den allgemeinen Principien der Natur überhaupt oder aus den einleuchtenden Thatſachen des individuellen Lebens. Wenn das Bedingte bekannt iſt, ſo darf man ſehr wohl die Frage aufwerfen: wie muß die Bedingung beſchaffen ſein, ohne die jene Thatſache nicht ſtattfinden kann? Und eben dieſe Stellung der Frage war in dem Ideengange Schellings die nächſtgelegene. Aus dem Beſtande und Charakter der organiſchen Natur ſucht er „die Bedingungen einer anorganiſchen Natur" zu erleuchten. Vergegenwärtigen wir uns daher, worin das Weſen und die Eigenthümlichkeit alles individuellen Lebens beſteht.

## II.

## Die unorganiſche Natur als Bedingung der organiſchen.

### 1. Das Weſen des Organismus.

Jedes organiſche Individuum führt innerhalb des Weltorganismus ein Eigenleben, ein Leben für ſich, deſſen Entwicklungsſphäre durch das Naturgeſetz beſtimmt iſt. Innerhalb dieſer ſeiner Lebensſphäre bildet das Individuum eine kleine Welt in der großen, eine innere Natur gegenüber der äußeren. Das iſt der Gegenſatz, der die Weſenseigenthümlichkeit alles Lebens ſo beſtimmt, daß dieſelbe drei Grundzüge in ſich vereinigt. Das Individuum verhält ſich zur äußeren Natur als *Natur*, als *wirkſame* Natur, als *innere* Natur; es empfängt nothwendig Einwirkungen von außen, es empfängt ſie nicht bloß, ſondern übt auf das äußere Object die Kraft der Rückwirkung, es erwiedert die äußere Wirkung nicht bloß durch die Gegenwirkung, ſondern verwandelt ſie in eine innere Wirkung, in ſein eigenthümliches

Product. Es wäre kein lebendiges Individuum, wenn es in Rückſicht auf die Einwirkungen von außen nicht zugleich receptiv, reactiv und productiv wäre. Jeder Körper verhält ſich zu den Wirkungen, die auf ihn ausgeübt werden, receptiv und reactiv, der lebendige Körper allein iſt in ſeiner Reaction zugleich *productiv*, d. h. er verwandelt den empfangenen Eindruck in *ſeine* Wirkung, in einen Ausdruck ſeiner eigenſten Thätigkeit. Eben darin beſteht die Lebensäußerung. Wenn das Opium im thieriſchen Leben narkotiſch wirkt, ſo iſt die Betäubung nicht einfach Effect der äußeren Urſache, ſondern eine durch die Natur des Organismus bedingte Wirkung. Dieſe zugleich reactive und productive Wirkungsart nennt Schelling „organiſche Thätigkeit". In der Vereinigung der Receptivität und organiſchen Thätigkeit beſteht daher die Weſenseigenthümlichkeit des individuellen Lebens.

Wird von dieſen beiden Grundzügen entweder nur der eine oder nur der andere geltend gemacht, ſo entſteht in entgegengeſetzten Richtungen eine einſeitige und darum falſche Erklärung des Lebens. Hier ſind dieſe einander widerſtreitenden Theorien, die ſich wie Satz und Gegenſatz verhalten.

Es wird behauptet: „das lebendige Individuum iſt durchaus abhängig von äußeren Einflüſſen, es iſt bloß Körper unter Körpern und unterliegt gänzlich den Geſetzen der mechaniſchen und chemiſchen Wirkſamkeit, der Lebensproceß iſt als Stoffwechſel gleich dem chemiſchen und nichts weiter." So urtheilt „der phyſiologiſche Materialismus". Es wird entgegengeſetzt: das Leben iſt weſentlich organiſche Thätigkeit, von deren Eigenthümlichkeit allein es abhängt, *wie* die Wirkungen von außen empfangen und im Organismus geſtaltet werden. Dieſer organiſchen Thätigkeit entſpricht eine beſondere, den lebendigen In-

dividuen eigene Urſache, die Lebenskraft. So urtheilt „der phyſiologiſche Immaterialismus".

Das wahre Syſtem iſt ein drittes, welches die Einſeitigkeiten jener beiden vermeidet und ihre relativen Wahrheiten vereinigt: das individuelle Leben iſt eine ſolche Syntheſe der Receptivität und organiſchen Thätigkeit, in der ſich beide wechſelſeitig beſtimmen; es iſt in Rückſicht auf die äußere Natur zugleich abhängig und ſelbſtändig, es beſteht in einem fortwährenden Ankämpfen und ſich Behaupten gegen den Andrang der äußeren Natur. Die äußeren Wirkungen werden nicht einfach aufgenommen und durch gleiche Gegenwirkungen erwiedert, ſondern in organiſche (innere) Wirkungen verwandelt. Kurz geſagt: die äußeren Einwirkungen auf den organiſchen Körper als ſolchen ſind nicht direct, ſondern indirect, die organiſche Thätigkeit wird durch dieſelben nicht einfach determinirt, ſondern erregt, ſie wirken auf den Organismus nicht bloß als (mechaniſche und chemiſche) Urſachen, ſondern als Erregungsurſachen d. h. als Reize oder Irritamente. Die Weſenseigenthümlichkeit des individuellen Lebens beſteht demnach in der Erregbarkeit oder Reizbarkeit. Individuelles Leben und Erregbarkeit gelten bei Schelling als Wechſelbegriffe: ein Körper, auf den äußere Urſachen als Reize wirken, iſt erregbar oder lebendig und umgekehrt (organiſche Thätigkeit = productive Reaction; Erregbarkeit = Syntheſe der Receptivität und organiſchen Thätigkeit). Empfänglichſein für Reize heißt leben, die völlige Unempfänglichkeit für alle Reize bezeichnet das Gegentheil des Lebens, den Tod. Da nun alle Erregung mit Erſchöpfung endet, ſo iſt die Lebensthätigkeit zugleich die Urſache ihres Verlöſchens und „das Leben ſelbſt die Brücke zum Tode"*).

*) Entw. V. S. W. I. 3. S. 69—89. Vgl. oben Cap. XVI. S. 537 flgd.

Keine Reize, kein Leben; keine äußere Natur, keine Reize. Das individuelle Leben beſteht nur im Andrange einer äußeren Natur: daher die nothwendige Coexiſtenz der äußeren Natur und des individuellen Lebens, der unorganiſchen und organiſchen Natur; beide gehören nothwendig zuſammen und erſcheinen einander angepaßt, nur darf man dieſe Anpaſſung nicht nach Art der gewöhnlichen Zweckmäßigkeit erklären, die „das Grab aller geſunden Philoſophie" iſt*), ſondern aus der Gemeinſamkeit ihres Urſprungs. Ich ſollte meinen, daß der heutige Darwinismus, der die Lehre von der Anpaſſung ohne jeden teleologiſchen Beigeſchmack zu einem weſentlichen Beſtandtheil der organiſchen Entwicklungslehre gemacht hat, nicht verkennen darf, daß Schelling dieſe Lehre ſo umfaſſend ausgeſprochen hat, daß ſie nur ſpecificirt zu werden braucht.

### 2. Der transſcendentale Standpunkt in Rückſicht des Unorganiſchen.

Es iſt Schellings leitender Grundgedanke, daß nur aus dem allgemeinen Leben der Natur das individuelle entſpringen, nur im Gegenſatz zu jenem ſich bethätigen kann, daß daher die unorganiſche und organiſche Natur nicht einander fremde und getrennte Gegenſätze, ſondern aus gemeinſamer Einheit entſprungene, mit einem Wort ſolche ſind, in die ſich das eine und allgemeine Weltleben entzweit oder differenzirt. In Rückſicht auf dieſe Art der Entgegenſetzung durfte Schelling ſagen: „die Natur des Anorganiſchen muß durch den Gegenſatz gegen die Natur des Organiſchen beſtimmbar ſein**)."

*) Entwurf. S. W. I. 3. S. 92.

**) Ebendaſ. V. S. 93.

Dieſe Betrachtung der unorganiſchen Natur aus dem Geſichtspunkt der organiſchen kann niemand befremden, der die Grundrichtung der naturphiloſophiſchen Anſchauung kennt. Es iſt nichts anderes als der tiefer herabgerückte, tranſſcendentale Standpunkt. Wie iſt die Natur möglich als Object der Erkenntniß, als nothwendige Außenwelt des Geiſtes? Das war die Grundfrage. Wie iſt eine unorganiſche Natur möglich als die nothwendige Außenwelt des Lebens? Wie muß die unorganiſche Natur beſchaffen ſein, wenn ſie eben dieſe Außenwelt iſt? Das iſt die Frage, welche vorliegt. Ich meine, es ſei einleuchtend, daß dieſe Fragen einander vollkommen entſprechen, daß man die zweite ſtellen muß, wenn man die erſte geſtellt hat. Setze die Natur als Ding an ſich, als etwas allen geiſtigen Bedingungen völlig Fremdes und davon Unabhängiges, und der Weg zur Erkenntniß (erkennbaren Natur) iſt unmöglich! Setze eine todte Natur als das Urſprüngliche, allem Leben Fremde und davon Unabhängige, und der Weg zum Leben iſt ebenſo unmöglich!

## III.

## Die Organiſation der unorganiſchen Natur.

### 1. Weltevolution.

Die unorganiſche Natur iſt daher aus dem Organiſationsproceſſe der Welt abzuleiten als Product des allgemeinen Lebens. Die organiſche Natur beſteht in organiſirten Körpern (Individuen), die ſich beſtändig produciren und reproduciren, ſie ſind geworden, wie jedes Naturproduct; die unorganiſche Natur beſteht in (nicht organiſirten, ſondern bloß) aggregirten Körpern oder Maſſen, die kein Eigenleben haben, aber durch Organiſation entſtanden ſind. Man muß daher ſagen, daß hier „die Organiſation immer nur *wird*, aber nie *iſt*“.

Alle Organiſation geſchieht in einer fortſchreitenden Differenzirung, die aus einem Urweſen hervorgeht, das in verſchiedene Producte ſich theilt oder zerfällt, die ſelbſt wieder in ähnlicher Weiſe ſich differenziren. Setzen wir eine Mehrheit von Urweſen, ſo kann alle Vereinigung nur durch Zuſammenſetzung ſtattfinden, die das Gegentheil der Organiſation ausmacht. Sind die mannigfachen Naturproducte im Wege der letzteren gebildet, ſo ſind auch die ſogenannten einfachen Elemente nicht urſprünglich, ſondern geworden, und die Entſtehung der Dinge geſchieht nicht durch Zuſammenſetzung des Vielen, ſondern durch Production oder Hervorgang aus dem Einen, nicht durch Compoſition, ſondern durch Evolution. Organiſation und Evolution bedeuten daſſelbe.

Das Syſtem der Maſſen oder Weltkörper aus der Weltorganiſation ableiten heißt demnach ſo viel als ihre Entſtehung im Wege der Weltevolution begreifen, ſie entſtanden denken aus dem Urſtoff der Welt durch eine fortſchreitende Theilung oder Differenzirung, in ähnlicher Weiſe, wie die organiſchen Körper ſich aus dem Urgebilde der Zelle entwickeln. Hätte Schelling die Zellenlehre gekannt, die vierzig Jahre ſpäter auftrat, als ſein erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, ſo würde ihm die elementare Bildung der Organismen die willkommenſte Analogie für ſeine Weltentſtehungslehre geboten haben.

### 2. Problem der Gravitation.

Nun beſteht das Syſtem der Maſſen in der Gravitation. Es ſoll alſo die Gravitation als ein Product der Weltevolution erklärt werden. Es giebt zur Erklärung des Gravitationsſyſtems zwei Theorien: die Atomenlehre und die Attractionslehre; Le Sage gilt unſerem Philoſophen als Repräſentant der erſten,

Newton und Kant als die der zweiten. Beide Erklärungsarten enthalten unauflösliche Schwierigkeiten. Nach der erſten ſollen es Ströme bewegter Atome ſein, die größere Maſſen in entgegengeſetzter Richtung treffen, gegen einander treiben und ſo bewirken, daß ſie gravitiren. Hier iſt nicht bloß alles vorausgeſetzt, was zu erklären wäre, ſondern die Vorausſetzung ſelbſt iſt undenkbar, denn ſie fordert ſchwermachende Urſtoffe, die als ſolche zugleich ſchwer und nicht ſchwer ſein müßten. Nach der zweiten Theorie iſt es nicht der Stoß, der die Gravitation verurſacht, ſondern die durchdringende, in die Ferne wirkende Kraft der Attraction, vermöge deren die Maſſen ſich anziehen im geraden Verhältniß zu ihrer Quantität und im umgekehrten zu dem Quadrat ihrer Entfernung. Hier wendet ſich Schelling beſonders gegen Kant. Wie könne die Kraft der Attraction, die doch in jedem Körper der Repulſion entgegenwirke, dieſe binde und von ihr gebunden werde, zugleich ins Unendliche wirken? Wie könne dieſelbe Kraft zugleich gebunden und frei ſein? Nach der kantiſchen Attractionslehre könne kein Unterſchied ſein zwiſchen Maſſenanziehung und Molecularanziehung, zwiſchen Gravitation und Cohäſion. Nach der kantiſchen Dynamik müßten die ſpecifiſchen Unterſchiede der Körper zurückgeführt werden auf die verſchiedenen Intenſitäten der Raumerfüllung d. h. auf die verſchiedenen Grade der Dichtigkeit, was keineswegs hinreiche, die Qualitätsunterſchiede zu erklären. „Daher ſei die Anwendung dieſer Principien ein wahres Blei für die Naturwiſſenſchaft*).“

*) Ebendaſ. V. S. 96—104. Der letzte Einwurf Schellings gegen die kantiſche Naturphiloſophie läuft darauf hinaus, daß dieſelbe unvermögend ſei, den Grundthatſachen der Chemie gerecht zu werden. Denſelben Einwurf richten Chemiker aus demſelben Grunde gegen Schellings Naturphiloſophie: daß ſie in Rückſicht auf die fundamentalen

3. Große Welt und kleine Welt (Affinitätsſphären).

Jene beiden Syſteme der mechaniſchen und dynamiſchen Welterklärung ſind einander entgegengeſetzt, das eine läßt die Gravitation bewirkt ſein durch ein materielles Princip vermöge des Stoßes, das andere durch eine immaterielle Kraft; ſie verhalten ſich ähnlich, wie in Rückſicht des individuellen Lebens der „phyſiologiſche Materialismus und Immaterialismus", ſie fordern wie dieſe ein drittes Syſtem, das ſie vereinigt. Dieſes dritte Syſtem anerkenne mit der dynamiſchen Theorie, daß in den Theilen einer Maſſe ein Streben ſei, das ſie gegen einander ziehe, eine wechſelſeitige Tendenz zur Vereinigung, aber die Urſache, welche dieſe Tendenz bewirke und unterhalte, ſei ein materielles Princip, eine andere Maſſe außer ihnen; dadurch werde den Forderungen der mechaniſchen Theorie entſprochen. Jenes gemeinſame Band, welches die Theile einer Maſſe zuſammenhalte, beſtehe daher nicht in deren wechſelſeitiger Anziehung, ſondern in ihrer gemeinſamen Unterordnung unter die Maſſe, welche ihre Zuſammengehörigkeit bewirkt und erhält. Das Syſtem der Maſſen erſcheint in dieſer Vorſtellung vergleichbar einer Geſellſchaft oder einem Staate, worin eine Maſſe andere unter ſich begreift und beherrſcht, während ſie ſelbſt und die Verbindung ihrer Theile von der Macht einer höheren Maſſe

Thatſachen der Chemie nicht mehr vermocht habe als Kant, was gegen den ſpäteren Philoſophen um ſo viel ſtärker ins Gewicht falle. Dagegen ſei hier nur ſo viel bemerkt, daß Schelling, wie man ſieht, das fragliche Problem ſehr wohl begriffen hat und in dem Einwurfe gegen Kant auf Seite der Chemiker ſteht; freilich liegt noch viel zwiſchen der Stellung eines Problems und deſſen Löſung, doch iſt es immerhin ein Fortſchritt an Einſicht, wenn ein Problem nicht mehr verborgen iſt, ſondern erleuchtet.

abhängt. Das System der Massen ist wie ein System von Staaten in stufenmäßiger Unterordnung, oder wie ein Reich, das in Staaten zerfällt, die sich in Provinzen u. s. f. theilen. Die herrschende Masse ist allemal „central", die ihr untergeordneten sind „subaltern", beide gehören in spezifischer Weise zusammen, sie stehen einander in dem Reiche der Weltkörper am nächsten und bilden, wie Schelling mit einem Ausdrucke Lichtenbergs sagt, „eine bestimmte Affinitätssphäre". „Man denke hierbei noch gar nicht an eigentlich chemische Affinität (zuletzt freilich möchte die chemische Affinität und jene höhere Affinität eine gemeinschaftliche Wurzel haben), es ist aber hier nur von einer Affinität, die das Neben- und Außereinander zur Folge hat, die Rede, denn das Problem eben war, wie eine Menge von Materie des bloßen Coexistirens unerachtet zur Einheit sich bilde *)."

Was oben die fortschreitende Differenzirung der Weltmaterie genannt wurde, erscheint jetzt als die Theilung des Universums in weitere und engere Affinitätssphären; je enger dieselben sind, um so genauer die Zusammengehörigkeit der darin begriffenen Körper. Wir haben den Typus einer Weltordnung vor uns, worin die durchgängig herrschende Tendenz auf zunehmende Specification geht, auf die Bildung kleiner Welten in der großen, mikrokosmischer Systeme im Makrokosmus, wo die engste Affinitätssphäre zuletzt keine andere sein kann als das organische Individuum selbst. „Es ist schon lange hergebracht," heißt es im goetheschen Faust, „daß in der großen Welt man kleine Welten macht."

*) Ebendas. V. S. 109.

# Neunzehntes Capitel.

## B. Kosmogonie.

### I.

### Organiſche Weltbildung. Die Weltkörper.

Nun ſind „Affinität" und „Affinitätsſphäre" zunächſt nur Worte, welche die Thatſache nicht erklären, ſondern bloß bezeichnen. Niemand weiß das beſſer als Schelling. Woher dieſe Affinität? Was iſt die Urſache der Affinitätsſphäre, welche den Centralkörper mit den ſubalternen vereinigt? Um ſogleich den Punkt zu treffen, in welchem das ganze Gewicht der Erklärung liegt: es iſt dieſelbe Urſache, aus der die Verwandtſchaft der lebendigen Körper folgt, nemlich die Gemeinſamkeit des Urſprungs und der Herkunft, die Genealogie, der Stammbaum. Die Weltbildung iſt das Product der Weltentwicklung, eine Weltgeſchichte im eigentlichſten Sinne des Worts. Auch die Weltkörper haben ihre Genealogie und ihre Generationen, ſie gehören zuſammen, weil ſie von demſelben Urſtoff abſtammen, ſie gehören in die nächſte Verwandtſchaft, wenn ſie Producte ſind eines und deſſelben Weltkörpers, Glieder einer und derſelben Generation. Setzen wir, daß die ſubalternen Weltkörper von ihrem Centralkörper abſtammen, ſo erklärt ſich ihre gemeinſame Unterordnung und Tendenz in Rückſicht auf den Centralkörper, ihre wechſelſeitige Tendenz

gegen einander, ſo erklärt ſich aus der Geſchichte der Weltbildung die Erſcheinung der Gravitation und Schwere. Der Zuſammenhang aller Weltkörper im weiteſten Umfange, die allgemeine Attraction, läßt ſich jetzt als phyſikaliſches Phänomen, nicht bloß als mathematiſches begründen*).

Es iſt Aufgabe und Thema der Kosmogonie, darzuthun, wie aus dem flüſſigen im Weltraum verbreiteten Urſtoff ſich die Weltkörper gebildet und in centrale und peripheriſche Maſſen unterſchieden haben, wie insbeſondere in unſerem Weltſyſtem aus dem Centralkörper der Sonne die Planeten in verſchiedenen Zeiträumen und Generationen hervorgegangen ſind, woher die Uebereinſtimmung der Planeten rühre in Betreff der Richtung ihrer Rotation, der Lage und Form ihrer Bahnen, woher die Verſchiedenheit ihrer Entfernungen vom Centralkörper, ihrer Größe, Dichtigkeit, Excentricität u. ſ. f.**).

Daß die Weltkörper durch eine ſolche Evolution entſtanden ſeien, darin iſt Schelling einverſtanden mit Kant. Aber der berühmten Hypotheſe Kants von der mechaniſchen Entſtehungsart ſtellt Schelling eine andere entgegen. Nicht kraft der Rotation der kugelförmigen Centralmaſſe und der centrifugalen Gewalt des Umſchwungs, die in den äquatorialen Theilen die ſtärkſte ſein mußte, ſoll die Losreißung peripheriſcher Maſſen erfolgt ſein, ſondern die Weltſyſteme ſollen durch eine fortgeſetzte Expanſion und Contraction des Urſtoffs entſtanden ſein, die Planeten durch eine ruckweiſe Zuſammenziehung des Centralkörpers, mit der jedesmal eine Ausſtoßung (Exploſion) der in ihm befindlichen Maſſen verbunden ſein mußte. (Eine Hypotheſe, die Schopenhauer ſpäter

*) Entwurf V. S. W. I. 3. S. 112—113.

**) Ebendaſ. S. 104—126.

aufgenommen und verfolgt hat). So entſtehen die Weltkörper „durch den Wechſel der Ausdehnung und Zuſammenziehung, als wodurch alle organiſche Bildung geſchieht". Darum bezeichnet Schelling ſeine Hypotheſe von der Weltbildung als „die organiſche" im Unterſchiede von der mechaniſchen*).

Die erſte Zuſammenziehung der Urmaterie ſei der Anfang der Weltbildung, die dadurch entſtandenen Maſſen das erſte Product der Natur, das Verhältniß der urſprünglichen und ausgeſtoßenen Maſſen die erſte Affinitätsſphäre und zugleich der Anſatz einer Reihe centraler Maſſen, die durch den fortgeſetzten Wechſel der Contraction und Expanſion neue und engere Affinitätsſphären bilden. Wenn dem ſo iſt, „müßte dann nicht jene Bildung immer engerer Sphären der Affinität in's Unendliche gehen und iſt nicht etwa dieſe in's Unendliche gehende Organiſation der Urſprung des ganzen Weltſyſtems? Um dieſe Idee weiter zu verfolgen, betrachte man die erſte ſich bildende Maſſe als das urſprünglichſte Product, als ein Product alſo, das in's Unendliche fort in neue Producte zerfallen kann, welches ohnehin die Eigenſchaft jedes Naturproducts iſt." Dieſe fortgeſetzte Theilung und Differenzirung des Urproducts kann als eine beſtändige Umwandlung deſſelben betrachtet und „die organiſche Metamorphoſe des Univerſums" genannt werden**).

Die verſchiedenen Bildungszuſtände der Welt ſind die Affinitätsſphären, die in dem Unterſchiede centraler und ſubalterner Körper beſtehen; wenn der ſubalterne Körper in den centralen zurückfällt, iſt die Differenz der Weltzuſtände aufgehoben und wir ſind in den Anfang der Weltbildung zurückverſetzt; wenn dem Centralkörper nur ein ſubalterner gegenüberſteht, giebt es

*) Ebendaſ. V. S. 116.

**) Ebendaſ. V. S. 116—119. S. 124.

kein Gleichgewicht und die Wiedervereinigung beider zu einer Maſſe iſt durch nichts gehindert. Darum müſſen der ſubalternen Producte in dem erſten und einfachſten Bildungszuſtande zwei ſein, welche die gemeinſame Tendenz gegen den Centralkörper haben, aber ſich durch die Tendenz gegen einander an der Wiedervereinigung mit jenem wechſelſeitig hindern. Nur unter dieſer Bedingung können die Affinitätsſphären Beſtand und dadurch die verſchiedenen Zuſtände jener organiſchen Weltmetamorphoſe Permanenz haben. „Wir behaupten alſo, das Univerſum habe zuerſt von einer in Bildung begriffenen Maſſe zu einem Syſtem von drei urſprünglichen Maſſen und von dieſer aus durch eine in's Unendliche gehende Organiſation (oder Bildung immer engerer Affinitätsſphären) vermittelſt einer immer fortgehenden Exploſion ſich ſelbſt hervorgebracht*)."

Nun ſind die verſchiedenen Bildungszuſtände der Welt (Weltſyſteme) als Producte des Urſtoffs zugleich verſchiedene Bildungszuſtände der Materie und ihre Hauptunterſchiede die größte Expanſion, die größte Contraction und ein mittlerer Zuſtand. Es wäre denkbar, daß mit der abnehmenden Entfernung von dem Centralkörper die Centripetalkraft dergeſtalt überwiegt und der Zuſtand der Contraction zu einem ſolchen Grade gebracht wird, daß der ſubalterne Körper in den centralen zurückſtürzt, dadurch das allgemeine Gleichgewicht ſtört und den Ruin der Welt herbeiführt. Was müßte die Folge ſein? Die Wiederherſtellung des Urzuſtandes, woraus nach denſelben Geſetzen eine neue Weltbildung hervorgeht, alſo die Reproduction und Verjüngung der Welt, die Regeneration des Univerſums, ähnlich der des lebendigen Individuums. Das haben ſchon die älteſten Naturphilo-

*) Ebendaſ. V. S. 120.

ſophen gelehrt, und die jüngſten Phyſiker haben aus der mechaniſchen Wärmelehre die Möglichkeit eines Weltuntergangs gefolgert. So lange der Stoff conſtant iſt, bedeutet der Weltuntergang die Welterneuerung. „So haben wir," ſagt Schelling, „mit jener durch das ganze Univerſum gehenden ewigen Metamorphoſe zugleich jenes beſtändige Zurückkehren der Natur in ſich ſelbſt, welches ihr eigentlicher Charakter iſt, abgeleitet*)."

## II.

## Sonne und Erde.

### 1. Gravitation und chemiſche Action.

Unter den Verhältniſſen der Weltkörper iſt uns das nächſte und erkennbarſte das zwiſchen Sonne und Erde. Aus dem Urſprunge der Erde folgt ihre Tendenz gegen die Sonne. Dieſes Streben iſt allen irdiſchen Körpern gemeinſam; durch dieſe Gemeinſchaft ſind ſie wechſelſeitig verknüpft und an einander gebunden, ſie ſind ſowohl gegen die Sonne als gegen einander ſchwer. Wenn die Körper ihre Vereinigung beſtändig nur erſtreben und eben deßhalb nicht erreichen, ſo beſteht die Wirkung in der beſtändigen Nichtvereinigung oder in der bloßen Coexiſtenz (Außer- und Nebeneinander). Es bleibt bei der Tendenz zur Vereinigung, es kommt daher nur zur Coexiſtenz: das iſt die Erſcheinung der Gravitation.

Geſetzt, daß die Körper ihre Vereinigung nicht bloß erſtreben, ſondern auch wirklich erreichen, ſo tritt an die Stelle der Coexiſtenz die wechſelſeitige Durchdringung oder „Intusſusception", vermöge deren A und B einen gemeinſamen

*) Ebendaſ. V. S. 126 flgd.

Raum erfüllen. Eine ſolche Art der Vereinigung heißt chemiſch, wie der Proceß, durch den ſie ſtattfindet. Die Gravitation iſt die Vorausſetzung, aber nicht die Urſache dieſer Erſcheinung. Intusſusception iſt nicht mehr Gravitation. Wenn nun alle Urſache, die in den irdiſchen Körpern die Tendenz zur Vereinigung bewirkt, von der Sonne ausgeht, ſo muß „eine beſondere Action der Sonne" die Urſache des chemiſchen Proceſſes ſein. Körper, die nach chemiſcher Vereinigung ſtreben, ſind einander verwandt. Schwere iſt nicht Verwandtſchaft. Es muß daher ein Medium geben, wodurch die Sonne ihre chemiſche Influenz auf die Erde ausübt, und welches die Körper einander verwandt macht. Dieſes Medium heißt „Sauerſtoff". Alle andern Körper ſind nur dadurch verwandt, daß ſie gemeinſchaftlich nach Verbindung mit dieſem Einen ſtreben. „Und der Sauerſtoff ſelbſt iſt nur dadurch allen anderen Stoffen der Erde entgegengeſetzt, daß mit ihm alle anderen verbrennen, während er mit keinem anderen verbrennt." In dieſer Rückſicht iſt er das Unverbrennliche, und ihm gegenüber alle Körper der Erde phlogiſtiſch, d. h. ſie ſind entweder verbrannt oder verbrennlich oder in der Verbrennung begriffen. Das ſind die drei Arten, wie Körper phlogiſtiſch ſein oder, was daſſelbe heißt, wie ſie ſich zum Sauerſtoff verhalten können*).

## 2. Verwandtſchaft und Elektricität.

### Elektrochemismus.

Je verbrennlicher die Körper ſind, um ſo mehr ſind ſie dem Sauerſtoff entgegengeſetzt, je verbrannter (oxydirter) ſie ſind, um ſo weniger. Im erſten Fall iſt ihr Verhalten zum Sauerſtoff negativ, im zweiten poſitiv. Je größer der Gegenſatz, um ſo

*) Ebendaſ. V. Folgeſätze A. S. 127—131.

größer die Verwandtſchaft. Mithin verhalten ſich alle Körper zum Sauerſtoff entweder poſitiv oder negativ, beides in höherem oder geringerem Grade. Dadurch wird auch das Verhältniß der Körper gegen einander als ein gegenſätzliches beſtimmt, und das Phänomen dieſes Gegenſatzes heterogener Körper iſt die Elektricität. Die Entgegenſetzung iſt bedingt durch die phlogiſtiſche Natur der Körper, jenachdem dieſe verbrennlich oder verbrannt, mehr oder weniger verbrennlich, mehr oder weniger verbrannt ſind. Da die verbrennlichen Körper die Elektricität leiten, die verbrannten (im feſten Zuſtande) dagegen iſoliren, ſo laſſen ſich die eben bezeichneten Fälle auch ſo ausdrücken: die heterogenen Körper ſind entweder Leiter oder Iſolatoren oder der eine Leiter der andere Iſolator. Nun haben J. W. Ritter's galvaniſche Verſuche bewieſen, daß der leitende Körper im Verhältniß ſeiner Verbrennlichkeit (Oxydirbarkeit) allemal elektropoſitiv ſei. Demgemäß ändert Schelling an dieſer Stelle ſeine frühere Anſicht, wonach durch den Grad der Verbrennlichkeit der elektronegative Charakter beſtimmt ſein ſollte. Dieſe Anſicht müſſe beſchränkt werden auf die Iſolatoren, von denen ſie abſtrahirt worden, das Gegentheil gelte von den Leitern. Von verbrennlichen Körpern ſei der verbrennlichere elektropoſitiv, von verbrannten der verbranntere*).

Schelling ſucht den ritterſchen Satz zu deduciren. Da das elektriſche Verhalten heterogener Körper durch das chemiſche bedingt ſei und dieſes durch das Verhalten zum Sauerſtoff, ſo müſſe derjenige Körper, welcher zum Sauerſtoff die größte Verwandtſchaft (weil den größten Gegenſatz) habe, im elektriſchen Proceß die Function übernehmen, die der Sauerſtoff im Verbrennungsproceß habe, d. h. die poſitive.

*) Ebendaſ. V. Folgeſ. B. S. 137—140. S. 139 Anm. 4. Vgl. oben Cap. XIII. S. 506.

Wenn das elektriſche Verhalten der Körper von ihrem Verhalten zum Sauerſtoff abhängt, ob ſie verbrennlich ſind oder verbrannt (Verbrennungsobjecte oder Verbrennungsproducte), ſo muß nicht bloß eine Parallele ſondern ein Zuſammenhang ſtattfinden zwiſchen dem Verbrennungsproceß, „dem Ideal alles chemiſchen Proceſſes", wie Schelling ſagt, und dem elektriſchen. Der einfachſte elektriſche Conflict beginnt mit der Berührung oder Reibung zweier heterogener Körper, er erreicht ſein Maximum im Lichtzuſtande, alſo in der Verbrennung, deren Reſultat (der verbrannte Zuſtand) die Elektricität iſolirt und den Proceß aufhebt. „Sowie alſo der elektriſche Proceß der Anfang des Verbrennungsproceſſes iſt, ſo iſt der Verbrennungsproceß das Ende des elektriſchen*)."

Wenn aber das elektriſche und chemiſche Verhalten der Körper dergeſtalt zuſammenhängen, daß aus dem einen das andere hervorgeht und einleuchtet, ſo darf jedes von beiden zum Erkenntnißgrunde des anderen gemacht werden. Hier iſt der Gedanke des ſogenannten Elektrochemismus, der, wie man ſieht, in der ſchelling'ſchen Naturphiloſophie nicht als ein Einfall auftritt, ſondern als eine durch die Grundanſchauungen gebotene Folgerung, wobei dahingeſtellt bleibe, wie weit die Sache bewieſen und ob ſie überhaupt endgültig beweisbar iſt. Wenn die Verwandtſchaftserſcheinungen der Körper für Wirkungen der Elektricität gelten und demgemäß aus der elektriſchen Natur der Körper die chemiſche beſtimmt wird, ſo entſteht die ſogenannte elektrochemiſche Theorie, die nach Davy's Vorgange (1806), Berzelius (1812 und 1818) feſtzuſtellen ſucht. Es wird die Reihe der chemiſchen Elemente ſo geordnet, daß die äußerſten Glieder das elektronegativſte und elektropoſitivſte Ele-

*) Entwurf. S. W. I. 3. S. 140—142.

ment bildet, jedes Zwiſchenglied ſich zu den vorhergehenden elektropoſitiv, zu den nachfolgenden elektronegativ verhält, nach Maßgabe ſeines Abſtandes. Da in dieſer Reihe der Sauerſtoff das elektronegativſte Element iſt, ſo wächſt, je weiter die Glieder der Reihe vom Sauerſtoff entfernt ſind, der Gegenſatz zu dieſem, alſo der Grad der Verwandtſchaft und damit der elektropoſitive Charakter. Ich führe das nur an, um darauf hinzuweiſen, daß in Schellings Idee von dem Zuſammenhange des elektropoſitiven Charakters mit dem Verwandtſchaftsgrade zum Sauerſtoff ſchon das Motiv zur Conſtruction einer ſolchen Reihe enthalten war.

### 3. Die Sonnenwirkung. Schwere und Licht.

Wie das Lebensprincip nicht Lebensproduct ſein kann, ſo kann auch das Princip der chemiſchen Verwandtſchaft und Thätigkeit nicht Product des chemiſchen Proceſſes ſein. Als dieſes Princip gilt unſerem Philoſophen der Sauerſtoff. Daher iſt derſelbe kein urſprüngliches Product der Erde, ſondern ſein Daſein in irdiſchen Subſtanzen wird als ein Zeugniß jener Kosmogonie betrachtet, wonach die Erde ſelbſt Product der Sonne iſt.

Es giebt eine Action der Sonne auf die Erde, kraft deren die irdiſchen Körper ihre Vereinigung erſtreben und ihre Coexiſtenz bewirken: das Phänomen dieſer Action iſt die Gravitation oder Schwere. Da die Sonne ſelbſt ein Glied im Weltall iſt, unterworfen auch ihrerſeits einem höheren Centralkörper, ſo iſt ſie nur die nächſte, nicht die alleinige Urſache der irdiſchen Gravitation. Es giebt eine zweite Action der Sonne auf die Erde, kraft deren irdiſche Körper ſpezifiſche Verwandtſchaften eingehen: dieſe Action, die von der eigenthümlichen Natur der Sonne ausgeht, iſt die chemiſche; ihr Medium iſt der Sauerſtoff, ihr Grundphänomen das Licht. Wenn die Sonne als Centralkörper zugleich den

Mittelpunkt der Schwere und die Quelle des Lichts bildet, ſo muß es einen Zuſammenhang zwiſchen Schwere und Licht geben, den tiefer zu begründen eines der ſpäteren Hauptprobleme der Naturphiloſophie wurde*).

*) Ebendaſelbſt V. Folgeſätze A. S. 128—136. Vgl. unten Cap. XXVI. Nr. II. 2.

# Zwanzigſtes Capitel.

## Dynamiſche Stufenfolge in der organiſchen Natur.

### I.

### Aufgabe.

Es iſt im Vorigen gezeigt worden, wie in der unorganiſchen Natur ſich der allgemeine Weltorganismus entwickelt, wie das Syſtem der Maſſen ſich ordnet und abſtuft in ſpecielle Syſteme, in immer engere Affinitätsſphären, deren eines unſer Sonnengebiet; wie in dieſem letzteren unter dem Einfluß der Sonne jene ſpecifiſchen Verhältniſſe irdiſcher Körper entſtehen, welche die Wirkungsſphäre der chemiſchen und elektriſchen Actionen ausmachen. Wir können im Rückblick auf die Schrift „von der Weltſeele" die magnetiſche Wirkſamkeit hinzufügen, die dort als das Urphänomen der Polarität hervorgehoben und aus dem Einfluß der Sonne auf die Erde erklärt wurde. Wie der Centralkörper auf den ſubalternen wirke und den Theilen deſſelben durch die gemeinſame Unterordnung einen wechſelſeitigen Zuſammenhang ertheile, könne man ſich an der Erſcheinung des Magnetismus in der einfachſten und bekannteſten Form deutlich machen. Wie der Magnet die Theilchen der Eiſenfeile anziehe und ihnen zugleich eine regelmäßige Stellung gegeneinander gebe, in ähnlicher Weiſe könne die Sonne auf die Theile der Erde wirken. So bemerkt Schelling an einer Stelle ſeines „Entwurfs". Doch ſolle

das magnetiſche Phänomen hier nur als „Beiſpiel" und das magnetiſche Verhältniß zwiſchen Sonne und Erde nur als „Hypotheſe" gelten*).

Wenn aus der unorganiſchen Natur die organiſche hervorgeht, ſo müſſen deren Erklärungsgründe ſämmtlich in jener enthalten und der Organismus aus Natururſachen erklärbar ſein, dann muß zwiſchen beiden ein nothwendiger Zuſammenhang oder eine Continuität ſtattfinden, kraft deren beide ſich wechſelſeitig beſtimmen. Iſt das individuelle Leben nichts anderes als die engſte Concentration des allgemeinen Organismus (ein Satz, den Schelling nicht oft genug wiederholen kann), ſo muß auch zwiſchen den organiſchen und allgemeinen Naturkräften eine weſentliche Uebereinſtimmung und Analogie beſtehen, die auf eine urſprüngliche Einheit beider hinweiſe. Es wird von den organiſchen Kräften gelten müſſen, was von den allgemeinen Naturkräften gilt: daß ſie verſchiedene Zweige oder Erſcheinungsformen einer Kraft ſind, deren letzte Begründung das höchſte Problem der Naturphiloſophie ausmacht.

Da die Organe bedingt ſind durch ihre Functionen und dieſe durch die organiſchen Kräfte, ſo ſind die letzteren zunächſt aus dem Weſen des Organismus abzuleiten. Es muß das Syſtem der organiſchen Kräfte dargeſtellt werden als eine dynamiſche Stufenfolge im Organismus, in den verſchiedenen Organiſationen, als eine ſolche, die der Stufenfolge der allgemeinen Naturkräfte entſpricht. Das iſt die Aufgabe, welche vorliegt. Es wird die dynamiſche Stufenfolge in der organiſchen Natur nachgewieſen, ſie wird mit der dynamiſchen Stufenfolge in der unorganiſchen Natur in Zuſammenhang geſetzt und dadurch die Continuität der

*) Entw. V. S. W. I. 3. S. 106 flgd.

unorganiſchen und organiſchen Natur dargethan. In dieſer Einſicht liegt der Schwerpunkt des ganzen Syſtems.

## II.

## Die organiſchen Kräfte.

### 1. Senſibilität.

Es iſt ſchon feſtgeſtellt, daß die Weſenseigenthümlichkeit des Organismus in der Erregbarkeit oder in dem organiſchen Reactionsvermögen beſteht, welches die Receptivität einſchließt; daß er kraft dieſes Vermögens Einflüſſe von außen empfängt, daß dieſe als Reize auf ihn wirken, daß dieſe Wirkungen nicht direct, ſondern indirect geſchehen d. h. durch die eigene Natur des Organismus vermittelt werden. „Dieſer iſt ſich ſelbſt das Medium, wodurch äußere Einflüſſe auf ihn wirken.“ Er ſteht der Außenwelt nicht unmittelbar, ſondern bewaffnet gegenüber, er hat eine doppelte Außenwelt: die eine iſt außer ihm die unorganiſche Natur, die andere in ihm liegt in ſeiner eigenen organiſchen Verfaſſung und enthält die Bedingung, ohne welche der Organismus äußeren Einflüſſen gegenüber nur impreſſionabel, aber nicht reizbar ſein würde.

Daher unterſcheidet der Organismus ſich ſelbſt in zwei Naturen, eine innere und äußere, eine höhere und niedere, welche letztere „der gröbere Organismus iſt, vermöge deſſen der höhere mit ſeiner Außenwelt zuſammenhängt“. Dieſe innere Unterſcheidung oder Entzweiung, wodurch der Organismus ſein eigenes Medium iſt, ſeine doppelte Außenwelt hat, ſich in Innen- und Außenwelt differenzirt, nennt Schelling „die urſprüngliche Duplicität im Organismus“ oder „die organiſche Duplicität“; ſie iſt die poſitive Urſache der Erregbarkeit*).

*) Entw. V. Dritter Hauptabſchn. I. S. W. I. 3. S. 144—148.

Aeußere Einflüſſe können erregend nur dann wirken, wenn diejenige eigenthümliche Receptivität vorhanden iſt, die man Empfindlichkeit oder Senſibilität nennt: in dieſer iſt die Erregbarkeit und damit alles Leben gegründet; ſie iſt „Quell und Urſprung alles Lebens", ihre Urſache die Urſache alles Organismus. Als ſolche kann die Senſibilität nicht ein organiſches Product ſein, und es iſt gedankenlos zu meinen, daß ein Organ, wie das Nervenſyſtem, die Senſibilität mache. „Senſibilität iſt da, ehe ihr Organ ſich gebildet hat, Gehirn und Nerven, anſtatt Urſachen der Senſibilität zu ſein, ſind vielmehr ſelbſt ſchon ihr Product." „In alles Organiſche muß der Funke der Senſibilität gefallen ſein, wenn ſich ihr Daſein auch in der Natur nicht überall demonſtriren läßt, denn der Anfang der Senſibilität nur iſt der Anfang des Lebens." „Sie iſt das abſolut Innerſte des Organismus ſelbſt, und daraus muß man ſchließen, daß ihre Urſache etwas iſt, das in der Natur überhaupt nie objectiv werden kann, und ſo etwas muß doch wohl in der Natur ſein, wenn die Natur ein Product aus ſich ſelbſt iſt?" Auf die Frage nach der Urſache der Senſibilität kann daher zunächſt nur geantwortet werden: ſie iſt causa prima, ſie liegt außerhalb der Naturproducte, denn ſie iſt „Urſprung alles Lebens", nicht außerhalb der Natur, denn ſie iſt „ein phyſikaliſches Phänomen", ſie muß daher im Urſprung der Natur ſelbſt geſucht werden, in den Grundbedingungen des allgemeinen Lebens, das ſich im individuellen concentrirt, ſie iſt keine beſondere Seele, ſondern Weltſeele*).

## 2. Irritabilität.

Was daher den individuellen Organismus betrifft, ſo kann nicht nach dem Realgrunde, ſondern nur nach dem Erkenntniß-

*) Ebendaſ. II. S. 155—157.

grunde der Senſibilität gefragt werden, nach der Lebenserſcheinung, aus der ſie einleuchtet, nach ihrer äußeren Wirkungsart. Das iſt die eigenthümliche Art, womit der Organismus auf äußere Einwirkungen reagirt, eine Thätigkeit alſo, die ſich nach außen kehrt und im Zuſtande des Organismus als eine äußere Veränderung oder Bewegung erſcheint, als eine ſolche Bewegung, die das organiſche Gleichgewicht, das durch jeden Eingriff von außen geſtört wird, wiederherſtellt. So beſtändig die Reize wirken, ſo beſtändig iſt die Störung, ebenſo beſtändig die Wiederherſtellung, der Wechſel entgegengeſetzter Bewegungen, die ſich als Contraction und Expanſion darſtellen. Das iſt die Function der Irritabilität als der organiſchen Reactionskraft, deren Werkzeuge die Nerven und Muskeln ſind. Das irritable Syſtem iſt die Bewaffnung der Senſibilität, jenes Mittelglied, wodurch dieſe allein mit der Außenwelt zuſammenhängt. Weil der Organismus ſenſibel iſt, darum iſt er irritabel, darum ſind die Eingriffe in den organiſchen Zuſtand Erregungen oder Reize, darum ſind die Reize Senſationen. „Senſation," ſagt Schelling, „bedeutet mir von nun an nichts anderes als eben Störung des homogenen Zuſtandes des Organismus." Weil ſie Störungen des homogenen Zuſtandes ſind, darum machen im Organismus alle Erregungen von außen Senſation, darum werden die Senſationen als entgegengeſetzte Zuſtände empfunden, daher iſt in jedem Sinn eine nothwendige Dualität, für den Geſichtsſinn die Polarität der Farben, für das Gehör die Höhe und Tiefe der Töne, für den Geſchmack der Gegenſatz von ſauer und alkaliſch u. ſ. f.*).

*) Ebendaſ. Dritter Hauptabſchn. II. S. 168. 169—171.

### 3. Reproduction.

Die organiſchen Kräfte ſollen ein äußeres organiſches Product hervorbringen, das durch Senſibilität und Irritabilität allein nicht zu Stande kommt; die Senſibilität iſt das Innerſte des Organismus, ſie äußert ſich als Irritabilität, in welcher der Organismus als innerlich bewegt erſcheint, alſo noch als ein Inneres; daher muß die Irritabilität übergehen in eine neue Thätigkeit, die ſich in der organiſchen Bildung als äußerem Producte darſtellt. Dieſe organiſche Kraft iſt der Bildungstrieb oder die Productionskraft. Da nun die organiſche Thätigkeit ihr Product vollenden muß, aber in demſelben nicht erlöſchen darf, ſo muß ſie innerhalb ihrer beſtimmten Organiſationsſphäre beſtändig thätig ſein, indem ſie das Product wiederholt oder reproducirt. Nur ſo kann die Organiſation Beſtand haben. Daher erſcheint das organiſche Bildungsvermögen als Reproduction. Die Anfänge aller organiſchen Bildung geſchehen durch Contraction und Expanſion, alſo durch Irritabilität. Wenn die Reproduction, in welche Senſibilität und Irritabilität übergehen, ſelbſt in ihren höchſten Functionen in die Senſibilität zurückgeht, ſo würde daraus einleuchten, daß in dieſen drei Kräften das Syſtem der organiſchen Kräfte und deren Kreislauf beſchloſſen iſt.

In den Functionen der Reproduction laſſen ſich drei Formen oder Stufen unterſcheiden; ſie iſt an eine beſtimmte Organiſations- oder Bildungsſphäre gebunden, die ſie nicht überſchreitet, innerhalb deren ſie in's Endloſe fortwirkt. Was producirt und reproducirt wird, iſt entweder das organiſche Individuum ſelbſt oder ein Product außer ihm, welches letztere entweder ein todtes Werk (das ſogenannte thieriſche Kunſtproduct) oder ein organiſches Product derſelben Art, ein Individuum derſelben Organiſation iſt.

So erſcheint die Reproduction als Lebenstrieb, als Kunſttrieb, als Gattungstrieb.

Der Lebenstrieb bethätigt ſich in der beſtändigen Selbſtreproduction des Organismus. Um das Leben ſelbſt zu unterhalten, die Irritabilität immer von neuem anzufachen, das organiſche Gleichgewicht beſtändig zu ſtören und wiederherzuſtellen, iſt der beſtändige Stoffwechſel, die Aufnahme erregender Potenzen nothwendig, die ſich nach den verſchiedenen organiſchen Syſtemen, in denen der Organismus beſteht, ſpecificirt. Dies geſchieht in der Nutrition und Secretion (ſpecifiſche Reproduction). Daraus entſteht als nothwendige und unvermeidliche Folge, die man nicht als Zweck anſehen darf, ein Anſatz von Maſſe und eine Vermehrung derſelben oder eine Vergrößerung des Volumens innerhalb derſelben organiſchen Form. Dieſe Vermehrung iſt das Wachsthum, dieſe Aneignung des Stoffs in der Form der Organe iſt die Aſſimilation*).

Soll das organiſche Individuum nicht in's Endloſe wachſen, ſo muß die Productionskraft über ihr Product hinausſtreben und Bildungen hervorbringen außerhalb des Individuums, die, wenn ſie nicht dieſelbe Organiſation wiederholen, nicht als organiſche, ſondern als unorganiſche Producte erſcheinen (wie das Gehäuſe der Schalthiere, die Bienenzellen u. ſ. f.) von einer äußeren oder geometriſchen Vollkommenheit, die jeden Zufall, jeden Irrthum ausſchließt und dem Werke daher den Charakter der „Imperfectibilität" giebt. Es iſt die Frage, ob dieſe ſogenannten thieriſchen Kunſtproducte Werke blinder Nothwendigkeit oder eines Kunſttriebes ſind, der nach Vorſtellungen handelt, die ſo vernünftig ſind als ihre Werke geſetzmäßig; ob die Thiere in der Production

*) Ebendaſ. S. 171—178.

ſolcher Werke bloß als Inſtrumente d. h. mechaniſch oder als Künſtler d. h. techniſch handeln, beſtimmt durch eine gewiſſe Vernunft, gleichviel wie man dieſes Analogon der Vernunft betrachten will, ob als Art oder als Grad? Bei dieſer letzteren Anſicht, welche die nächſtliegende und darum gewöhnliche iſt, muß man eine individuelle thieriſche Seele vorausſetzen, die, wenn auch noch ſo dunkel und beſchränkt, gewiſſe geometriſche Vorſtellungen erzeugen und dieſen gemäß handeln könnte. Dann müßte man auch den Planeten, um deren ſo regelmäßige Bewegungen erklären zu können, vernünftige oder vernunftähnliche Seelen zuſchreiben, was man gethan hat, aber nicht mehr thut.

Da es keine Arten und Grade der Vernunft giebt, „die ſchlechthin eine und das Abſolute ſelbſt iſt", ſo iſt das thieriſche Kunſtproduct nicht aus einer vernünftigen oder vernunftähnlichen Thierſeele zu erklären, auch nicht aus thieriſchen Vorſtellungen, da es vollkommen unverſtändlich iſt, wie aus äußeren Reizen der Sinnesorgane Vorſtellungen entſpringen ſollen. Die Erregung der Sinnesorgane durch den äußern Reiz iſt nicht die Urſache der Vorſtellung, ſondern nur derſelben coexiſtent. Die Vorſtellungsfähigkeit ſteigt mit der Entwicklung und Unterſcheidung der Sinnesorgane; je mannigfaltiger dieſe ſind, um ſo leichter der Sinnesirrthum, um ſo weniger imperfectibel das Werk. Gerade aus der Vollkommenheit der thieriſchen Kunſtwerke muß einleuchten, wie auch die Erfahrung lehrt, daß es keineswegs die individuelle Vorſtellungsfähigkeit iſt, von der die Production ſolcher Werke abhängt. Sie ſind blinde Naturwirkungen, die Thiere handeln als Inſtrumente, alſo mechaniſch, ſie können von ihren Organen keinen anderen Gebrauch machen als eben dieſen, woraus das regelmäßige Product reſultirt. Die Biene bezweckt kein Sechseck, indem ſie ihre Zelle geſtaltet.

Aus dieſer mechaniſchen Wirkungsart folgt aber keineswegs, daß die Thiere, wie die Carteſianer meinten, Maſchinen ſind, denn ſie werden nicht von außen, ſondern durch ihre Organiſation determinirt, ihre Bewegungswerkzeuge auf dieſe beſtimmte Art zu brauchen, „das Werkzeug und der Gebrauch ſind hier eines und daſſelbe"; ſie handeln als Media oder Mittelglieder des allgemeinen Organismus, in den ihre Productionskraft auf das Engſte verflochten iſt; die thieriſchen Triebe, ganz beſonders die Kunſttriebe, ſind nur Modificationen der allgemeinen bildenden Naturkraft. „Unſere Meinung iſt," ſagt Schelling, indem er auf die bekannte Grundanſchauung zurückkommt, „daß den Thieren kein einzelnes, eigenes und abgeſondertes Leben zukomme, und wir opfern ihr individuelles Leben nur dem allgemeinen Leben der Natur auf*)."

In der Bildung ihrer ſogenannten Kunſtwerke ſteht die thieriſche Reproduction auf der Grenze zwiſchen Organismus und Mechanismus, ſie handelt als Organ der allgemeinen Naturkraft, nach Geſetzen der unorganiſchen Natur und erzeugt demgemäß einen todten regelmäßigen Körper. Aber der Organismus ſoll ſich produciren; er muß, wenn er ſich vollendet hat, (über ſein Product hinausſtreben und) ein neues Product ſeiner Art hervorbringen d. h. ſeine Organiſation reproduciren. Da nun alle organiſche Thätigkeit und Production durch jene Selbſtentgegenſetzung bedingt iſt, die Schelling „Duplicität" nannte, ſo ſind zur Vollendung der organiſchen Reproduction zwei Factoren nothwendig, beide organiſche, aber einander entgegengeſetzte Producte, die den allgemeinen Charakter ihrer Entwicklungsſtufe einzeln unvollſtändig, beide zuſammen aber vollſtändig ausdrücken.

*) Ebendaſ. S. 180—191.

Ihre Einheit iſt die Art der Organiſation, ihr Gegenſatz das Geſchlecht. Jetzt erſcheint das organiſche Bildungsvermögen als Gattungstrieb, bedingt durch die Geſchlechtsdifferenz, die nothwendigen und entgegengeſetzten Factoren der zu vollendenden Reproduction. Dieſe Begründung der Geſchlechtsdifferenz nennt Schelling deren „Deduction". Der Kunſttrieb verhält ſich zum Gattungstrieb, wie die unorganiſch bildende Natur zur organiſchen: er iſt die Vorſtufe und in der thieriſchen Entwicklung der Vorbote deſſelben *).

Durch den Gattungsproceß werden die Bedingungen des Lebens fortwährend reproducirt und dadurch das Leben ſelbſt, die organiſche Thätigkeit und Natur erhalten, während die einzelnen Organismen entſtehen und vergehen. Daher ſind dieſe in Rückſicht auf den Lebensproceß ſelbſt, nemlich die Gattung und deren Erhaltung, bloß Mittel, die letztere iſt Zweck; und da das innerſte Weſen des Organismus in der Senſibilität beſteht, ſo iſt die Einheit und Erhaltung dieſer organiſchen Kraft das eigentliche Grundthema alles Lebens: die Erhaltung der Senſibilität, die in Irritabilität übergeht, durch dieſe in Production und Reproduction, welche letztere, indem ſie als Gattungsproceß die Bedingungen des Lebens beſtändig erneuert, in die Senſibilität wieder zurückgeht. In dem Leben der Gattung ſind die Individuen Mittel, in dem Kreislauf der Senſibilität ſind ſie Leiter.

## II.

### Irritabilität und Galvanismus.

In dem Syſtem der organiſchen Kräfte erſcheint die Irritabilität als das Mittelglied, in welchem die Senſibilität ſich

*) Ebendaſ. S. 191—194.

offenbart, und durch welches ſie in Production und Reproduction übergeht. „Die Irritabilität," ſagt Schelling ſchon in der Schrift von der Weltſeele, „iſt gleichſam der Mittelpunkt, um den alle organiſche Kräfte ſich ſammeln; ihre Urſache entdecken, hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben*)." Hier müſſe die Iſis zu Tage treten, ſobald es gelinge, an dieſer Stelle den Schleier zu lüften. Und dies, glaubte Schelling, ſei durch Galvanis Entdeckung geſchehen, es ſei bewieſen, „daß der letzte Grund der galvaniſchen Erſcheinungen in den irritabeln Organen ſelbſt liege**)." Die irritabeln Organe, Nerv und Muskel, galten ihm als die galvaniſchen Elemente, als die entgegengeſetzten Pole der Irritabilität.

Der Streit über die Erklärung des galvaniſchen Phänomens war noch nicht durch die voltaſche Erfindung entſchieden; noch ſchwebten die Fragen, ob die Erſcheinung bloß phyſiologiſch oder phyſikaliſch zu verſtehen ſei, ob ſie in einem chemiſchen oder elektriſchen Vorgange beſtehe, ob die Factoren dieſer Elektricität thieriſche Subſtanzen oder bloß heterogene Körper ſeien, ob die Urſache der galvaniſchen Elektricität in der Natur der organiſchen Factoren, oder im Contact der heterogenen Körper geſucht werden müſſe? In allen dieſen Fragen war es von principieller Bedeutung, welche Art der Wirkſamkeit in dem galvaniſchen Proceß den organiſchen Subſtanzen zukomme: ob ſie die Erregungsurſachen deſſelben ſeien oder nicht? Und man wird nicht zweifeln, daß Schelling, der die Weſenseigenthümlichkeit alles Lebens in die Erregbarkeit geſetzt und deren poſitive Urſache mit dem Lebensprincip ſelbſt für identiſch erklärt hatte, dieſe Frage bejahen mußte.

*) Weltſeele. S. W. I. 2. S. 560. Nr. 5.

**) Ebendaſ. S. 555 Anmerkg.

Er ſah im Galvanismus den offenkundigſten Beweis ſeiner Lebenstheorie. Nur vermöge der Erregbarkeit wird im Organismus das Gleichgewicht beſtändig geſtört und wiederhergeſtellt und jene Permanenz der Proceſſe erzeugt, worin das Leben beſteht. Eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt wiederanfacht und erneuert, iſt nur durch Erregung, daher nur unter organiſchen Bedingungen möglich. Nun iſt der Galvanismus in der geſchloſſenen Kette ſeiner Elemente eine ſolche beſtändige Thätigkeit, ein ſolcher Erregungsproceß, daher mehr als der bloß elektriſche oder chemiſche Proceß, die erlöſchen, ſobald das geſtörte Gleichgewicht ihrer (beiden entgegengeſetzten) Factoren wiederhergeſtellt iſt. Daher iſt auch zur Darſtellung der galvaniſchen Thätigkeit mehr als bloß der Gegenſatz zweier Elemente (Duplicität) nöthig, es muß ein dritter Factor eintreten, durch deſſen Wirkſamkeit das hergeſtellte Gleichgewicht von neuem geſtört und der Proceß wieder angefacht wird. Das iſt, was Schelling die „Triplicität" im Galvanismus nannte und als die Bedingung derjenigen organiſchen nach außen gerichteten Thätigkeit fordert, in der die Irritabilität beſteht*).

Gerade in den Jahren, als Schelling über die Weltſeele ſchrieb und ſein Syſtem entwarf, hatten zwei deutſche Naturforſcher eingehende und höchſt einflußreiche Unterſuchungen über das Weſen des Galvanismus angeſtellt und in den hier ſchwebenden Fragen die Richtungen vorgezeichnet, welche die Naturphiloſophie nahm. Der eine war J. W. Ritter mit ſeiner Beweisführung: „daß ein beſtändiger Galvanismus den Lebensproceß begleite" (1798), der andere A. von Humboldt mit ſeinem berühmten Werke „über die gereizte Muskel- und Nerven-

*) Entw. Dritter Hauptabſchn. II. 4. S. W. I. 3. S. 163—165.

faſer" (1797 und 1799). Jener hatte gezeigt, daß zur Erzeugung der galvaniſchen Erſcheinungen drei Factoren nöthig ſeien, daß im thieriſchen Organismus Nerv, Muskel und Fluidum eine galvaniſche Kette bilden; dieſer wollte nachgewieſen haben, daß durch das Fluidum, welches die Nerven leiten, in den Elementen der Muskelfaſer eine chemiſche Veränderung bewirkt werde, aus der die Muskelcontraction reſultire; die gegenſeitige Berührung von Nerv und Muskel ſei die Urſache der galvaniſchen Erſcheinung. Daher ſagte Schelling, der Zuſammenhang des Galvanismus und der Irritabilität ſcheine durch die humboldt'ſchen Verſuche entſchieden und Galvani's große Entdeckung wieder in die Dignität eingeſetzt, die ihr Volta's Scharfſinn zu rauben drohte *).

Es wurde feſtgeſtellt, daß der Galvanismus erregend wirke, daß er Reize verurſache, auf die der Muskel durch Zuckungen, die Sinnesnerven durch ihre ſpecifiſchen Empfindungen reagiren, daß dieſe ſenſibeln Reize als Schall und Licht (der hunterſche Blitz), als Erſchütterung und Wärme, als ſaurer und bittrer Geſchmack empfunden werden; daß daher die galvaniſchen Wirkungen elektriſcher und chemiſcher Art ſeien, daß demnach in den Gliedern der galvaniſchen Kette ſowohl eine elektriſche als chemiſche Differenz ſtattfinde. Da nun die polare Entgegenſetzung in den Theilen *eines* Körpers das Weſen des Magnetismus ausmacht, ſo ergab ſich für Schelling der Satz, der in die Grundanſchauung der Naturphiloſophie eingeht: daß der galvaniſche Proceß den magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen in ſich vereinige, daß in ihm die Einheit ſowohl der magnetiſchen und elektriſchen, als der elektriſchen und chemiſchen Wirkſamkeit enthalten ſei, er ſelbſt daher die Totalität des dynamiſchen Proceſſes ausmache. Nimmt

*) Weltſ. S. W. I. 2. S. 555 Anmerkg.

man dazu, daß der Körper, in welchem der galvaniſche Erregungsproceß allein zu Stande kommen ſoll, der thieriſche Organismus iſt, daß er die materielle Erſcheinung der Irritabilität darſtellt, welche das Band der Senſibilität und Reproduction, „den Mittelpunkt der organiſchen Kräfte" bildet, ſo iſt einleuchtend genug, warum Schelling in dem Galvanismus das Centralphänomen der Natur ſah. In ihm iſt der dynamiſche Proceß vollendet und organiſch geworden, in ihm ſind die organiſchen Kräfte verknüpft*).

## III.

## Die organiſche Stufenfolge.

### 1. Das Verhältniß der Kräfte.

Aus der Vergleichung der organiſchen Kräfte erhellt ein dreifaches Verhältniß. Wenn der Organismus nicht empfindlich wäre, ſo könnte er auch nicht erregbar ſein, nicht auf die Einflüſſe von außen reagiren und ſein beſtändig geſtörtes Gleichgewicht beſtändig wiederherſtellen: das iſt die Abhängigkeit der Irritabilität von der Senſibilität. Aber die Thätigkeit nach außen iſt die nothwendige Bedingung, worin die nach innen gerichtete erſcheint und wodurch ſie vermittelt wird: das iſt die Abhängigkeit der Senſibilität von der Irritabilität. Wenn aber der Organismus nicht empfindlich und erregbar wäre, ſo würde er auch nicht in jenen beſtändigen Veränderungen begriffen ſein, aus denen er beſtändig ſich ſelbſt wiederherſtellt: das iſt die Abhängigkeit der Reproduction von Senſibilität und Irritabilität. Und wenn der Organismus nicht beſtändig ſich ſelbſt reproducirte, ſo wäre der Stillſtand der organiſchen Kräfte die nothwen-

*) S. oben Buch II. Cap. XI. S. 482 flgd.

dige Folge: das iſt die Abhängigkeit der Senſibilität und Irritabilität von der Reproduction. Daher ſind die organiſchen Kräfte nothwendig coexiſtent und in einer durchgängigen „Wechſelbeſtimmung". Innerhalb dieſes Verhältniſſes beſteht der Gegenſatz der nach innen und nach außen gerichteten Thätigkeit, die Kräfte ſind antagoniſtiſch, die Zunahme oder das Uebergewicht auf der einen Seite iſt daher nothwendig mit einer Abnahme oder einem Minus auf der entgegengeſetzten verknüpft. Das Syſtem der organiſchen Kräfte bildet demnach eine Mannigfaltigkeit von „Proportionen". „Das Individuum," ſagt Schelling, „iſt nichts anderes als der ſichtbare Ausdruck einer beſtimmten Proportion der organiſchen Kräfte*)." Endlich ſind die organiſchen Kräfte ungeachtet ihrer Coexiſtenz und ihres Gegenſatzes einander nicht coordinirt, ſondern dem Lebenszweck untergeordnet, der in der Selbſtthätigkeit (der nach innen gerichteten Thätigkeit) d. h. in der Erhaltung und Steigerung der Senſibilität beſteht. Demnach verhalten ſich jene Kräfte, wie höhere und niedere Lebensthätigkeit, und bilden daher ein Stufenſyſtem oder eine Stufenfolge ſowohl in Rückſicht der Organe als der Lebenszuſtände des Individuums, als der Arten der Organiſation.

### 2. Die Stufenfolge.

Wir haben demnach in dem einzelnen Individuum wie in der organiſchen Natur eine „Gradation der Kräfte", die von der Senſibilität durch die Irritabilität und Reproduction ſich nach unten abſtufen; wie die höhere Kraft fällt, ſteigt die niedere, jene verliert ſich in dieſe, ſie wird nicht vernichtet, ſondern gleichſam gebunden und daher indemonſtrabel. Da die Kräfte ein Syſtem

*) Entw. S. W. I. 3. S. 220 (Anhang).

bilden, ſo iſt das Fallen der höheren nothwendig das Steigen der niederen und umgekehrt, beides iſt eine und dieſelbe Erſcheinung. In dieſem Sinne ſagt Schelling: „die niedere Kraft iſt die Erſcheinung der höheren".

So iſt im Grunde alles Leben Erſcheinung einer Kraft in den verſchiedenen Zuſtänden ihrer Gradation, ihrer Zu- oder Abnahme. Die verſchiedenen Organiſationen ſind die verſchiedenen Stufen dieſer Erſcheinung; daher im Grunde nur eine Organiſation, ein Product auf verſchiedenen Stufen. Und da jede dieſer Stufen einen beſtimmten Grad oder Entwicklungszuſtand der Kraft ausdrückt, an den die Wirkſamkeit der Kraft gebunden und in dem ſie daher auch immer gehemmt iſt, ſo konnte Schelling ſagen: jenes eine Product ſei auf verſchiedenen Stufen gehemmt, oder alle auf verſchiedenen Stufen gehemmten Producte ſeien gleich einem Product. „Es iſt nicht ein Product zwar, aber doch eine Kraft, die wir nur auf verſchiedenen Stufen der Erſcheinung gehemmt erblicken." Wir haben nicht ein Product, aber „eine Einheit der Kraft der Hervorbringung durch die ganze organiſche Natur". „Es wird in der Natur ſo viele Stufen der Organiſation geben, als es verſchiedene Stufen der Erſcheinung jener einen Kraft giebt." „Es iſt eine Organiſation, die durch alle dieſe Stufen herab allmälig bis in die Pflanze ſich verliert, und eine ununterbrochen wirkende Urſache, die von der Senſibilität des erſten Thiers an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze ſich verliert." Verfolgen wir dieſe Stufenreihe aufwärts, ſo ſteigt die Senſibilität, bis ſie ihr Maximum erreicht und „nur auf dem Gipfel aller Organiſation tritt ſie in abſoluter Unabhängigkeit von den untergeordneten Kräften als Beherrſcherin des ganzen Organismus hervor*)."

*) Entw. Dritter Hauptabſchn. III. S. 205 flgd. S. 203.

Wie Schelling die Stufenleiter der Organiſation aus der Proportion oder „Wechſelbeſtimmung der Senſibilität und Irritabilität, der Senſibilität und Reproduction, der Irritabilität und Productionskraft" zu deduciren ſucht, geſchieht in allen weſentlichen Zügen nach dem Vorbilde Kielmeyers, deſſen Ideen wir ebendeßhalb vor dem Eintritt in die Naturphiloſophie erörtert haben. Es genügt jetzt, darauf zurückzuweiſen*).

### 3. Die Analogie der unorganiſchen und organiſchen Kräfte.

Die organiſchen Kräfte ſind Zweige einer Kraft. Daſſelbe gilt von den allgemeinen Naturkräften. Wenn nun das individuelle Leben die Concentration (Contraction) des allgemeinen Organismus iſt, ſo müſſen die organiſchen und unorganiſchen Kräfte Zweige oder Erſcheinungsformen einer Kraft ſein. Eben darin beſteht die dynamiſche Stufenfolge in der geſammten Natur, in dieſer Einſicht das Thema der ganzen Naturphiloſophie**).

Die allgemeinen Kräfte und die organiſchen müſſen daher einander verwandt oder analog ſein. Jene ſind Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß, dieſe Senſibilität, Irritabilität, Reproduction. Dem allgemeinen Magnetismus entſpricht die Senſibilität, dem elektriſchen Proceß die Irritabilität, dem chemiſchen die Reproduction (bildende Thätigkeit).

Polarität, wie wir den Begriff beſtimmt haben — als Selbſtentgegenſetzung oder Entzweiung des Einen, als „Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität", („was anders ſagt der Ausdruck Polarität?") — iſt Urſache des Magnetismus und der Senſibilität. Daher die Verwandtſchaft oder

*) S. oben Buch II. Cap. X. S. 473—480.

**) Entw. S. W. I. 3. S. 207.

Analogie beider. Dieſe Polarität iſt „der allgemeine dynamiſche Thätigkeitsquell", daher auch der „Lebensquell in der Natur" *).

Der Irritabilität entſpreche die Elektricität. Den Beweis gebe der Galvanismus, der als beſtändiger Strom in der Kette eine „Elektricität höherer Function" ſei. Die Urſache, woraus die Analogie beider Proceſſe hervorgehe, liege in dem Verhältniß ihrer entgegengeſetzten Factoren zum Sauerſtoff. In dem galvaniſchen Erregungsproceß bilde den dritten Factor das Blut, das durch die Reſpiration oxydirt und durch die Nutrition phlogiſtiſirt werde; daher fehle in den Pflanzen, weil ſie den Sauerſtoff erſpiriren, die Bedingung zum Galvanismus, und die Irritabilität ſinke hier am tiefſten **).

Der organiſche Bildungsproceß iſt die „höhere Potenz des chemiſchen", deſſen Urſache das Licht iſt. Daher ſei das Licht in der allgemeinen Natur analog dem Bildungstriebe in der organiſchen. Das Licht wecke und begründe alle bildende Thätigkeit in der Welt, ja es ſei dieſe Thätigkeit „das Werden ſelbſt", es hebe die Scheidewand auf, welche die Körper (Sonne und Erde) auseinanderhalte, und bewirke deren wechſelſeitige Durchdringung. Hier eröffnet ſich bei Schelling eine neue Anſicht vom Licht, auf die unverkennbar Baaders höchſt anregende Schrift „von dem pythagoreiſchen Quadrat oder den vier Weltgegenden in der Natur" (1798) ihren Einfluß geübt hat ***).

*) Entw. S. 218. 3. a.

**) Ebendaſ. S. 210—218.

***) Ebendaſ. S. 207—210. Vgl. unten Cap. XXIII. Nr. I. 2.

# Einundzwanzigſtes Capitel.

## Geſammtreſultat und neue Aufgabe.

Wir ſind in der Entwicklung Schellings bis zu dem Punkte gekommen, wo die naturphiloſophiſchen Ideen ihre ſyſtematiſche Ausbildung gewonnen haben, und der Uebergang zur Identitätslehre dicht bevorſteht. Die Veränderung, die dadurch eintritt, iſt keineswegs ein neues oder anderes Syſtem der Naturphiloſophie, ſie betrifft nicht das innerhalb der letzteren gelegene Thema, ſondern die Aufgabe wird umfaſſender geſtellt, in einen weiteren Horizont gerückt und tiefer begründet. Die Grenzfragen treten in den Vordergrund, ſowohl was das Verhältniß der Natur zum Geiſte als die letzte Begründung der Natur ſelbſt betrifft, Probleme, welche bis jetzt nicht unberührt, im Weſentlichen aber offen geblieben ſind.

Zunächſt beſchäftigen uns einige Schriften, die vom Standpunkt der Naturphiloſophie aus jenen Uebergang vorbereiten, ſie ſind zuſammenfaſſender Art und behandeln die ſyſtematiſche Einrichtung und Methode der Naturphiloſophie, die Löſung der Hauptaufgabe, die Grundrichtung aller naturphiloſophiſchen Probleme. Die erſte Schrift beſteht in einem Rückblick auf das entworfene Syſtem und giebt ſich als „Einleitung", ſie hat den Vorzug nachträglicher Einleitungen, die das Thema nicht vor ſich haben und ſuchen, ſondern durch die ſchon gegebene Darſtel-

lung beherrſchen und deßhalb um ſo ſicherer führen: „Einleitung zu ſeinem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie oder über den Begriff einer ſpeculativen Phyſik und der innern Organiſation eines Syſtems dieſer Wiſſenſchaft" (1799). Die zweite iſt die „allgemeine Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik" (1800), die dritte handelt „über den wahren Begriff der Naturphiloſophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulöſen" (1801).

## I.

## Die Entwicklung des naturphiloſophiſchen Grundproblems.

### 1. Die Natur als Subject.

Wir werden nicht vermeiden können, in der folgenden retroſpectiven Darſtellung Bekanntes zu wiederholen, wobei nur die Formulirung neu iſt, aber eben weil Schellings Formeln ſo viele Mißverſtändniſſe erregt haben, iſt es nothwendig, ſie an ihrem richtigen Orte und dadurch im richtigen Lichte kennen zu lernen. Jede unnöthige Weiterung ſoll erſpart bleiben. Die „Einleitung" iſt der Weg, der von dem Entwurf des Syſtems zu der Stellung jener Aufgabe führt, die in der „Deduction des dynamiſchen Proceſſes" gelöſt ſein will. Die Auseinanderſetzung des Grundproblems der Naturphiloſophie iſt aus keiner ſchellingſchen Schrift einleuchtender zu erkennen, als aus dieſer Einleitung zum Entwurf.

Wie der Erfinder einer Maſchine dieſelbe mit völliger Klarheit durchſchaut, weil er jeden Theil aus dem Ganzen, aus der Idee des Ganzen erkennt, ſo will der Naturphiloſoph die Organiſation der Natur, das innere Triebwerk, die innere Con-

ſtruction derſelben einſehen. Daher iſt ſein Gegenſtand nicht das fertige, ſondern das werdende Object, nicht das gewordene oder vorhandene Naturproduct, ſondern die productive Natur, die natura naturans, die Natur nicht als Object, ſondern als Subject. Seine Betrachtung iſt gerichtet auf „das ſchlechthin Nicht-Objective in der Natur." Was der Erfahrung vorausgeht, die erzeugenden Bedingungen derſelben bezeichnete Kant als „a priori". Wie ſich bei Kant jene transſcendentalen Bedingungen zu der Erfahrung verhalten, ſo verhält ſich bei Schelling die Natur zu den Naturerſcheinungen; wie bei jenem das Object der Vernunftkritik die reine Vernunft oder die Vernunft vor aller Erfahrung, die Vernunft a priori iſt, ſo iſt bei dieſem das Object der Naturphiloſophie „die Natur a priori". Und da das Weſen der Natur in ihrer erzeugenden oder productiven Thätigkeit beſteht, ſo ſagt Schelling: „die Natur iſt a priori". Sie kann daher nur ſpeculativ erkannt werden*).

Aber die ſchaffende Natur liegt nicht offen vor Augen; ſie iſt in ihren Producten verborgen und muß daher enthüllt, die Natur muß genöthigt werden, ſich in ihrer Thätigkeit zu offenbaren. Dieß geſchieht im Experiment. „Jedes Experiment," ſagt Schelling, „iſt eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten ſie gezwungen wird." Aber das Experiment bleibt dem Zufall überlaſſen und tappt im Dunkeln, wenn es nicht durch eine vorausſchauende Einſicht in das Weſen der productiven Natur gelenkt und beherrſcht wird. „Daher iſt es begreiflich, daß ſpeculative Phyſik, die Seele des wahren Experiments, von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur geweſen iſt**)."

*) Einleitung zu ſeinem Entwurf u. ſ. f. §. 3—4. §. 6. II. S. W. I. 3. S. 274—280.

**) Einl. §. 4. S. 276. 280.

## 2. Die Natur als Object.

Die Grundfrage der Naturphiloſophie iſt völlig analog der der Vernunftkritik und der Wiſſenſchaftslehre. Kant ſtellte die Frage: „was iſt Erkenntniß und wie iſt ſie möglich?“ Fichte fragte: „was iſt Selbſtbewußtſein und wie iſt es möglich?“ Schellings Frage lautet: „was iſt Natur und wie iſt ſie möglich?“ Nun beſteht das Weſen der Natur in zwei Grundbedingungen: ſie iſt *productiv* und *einleuchtend* (erkennbar), ſie iſt ſchaffendes Princip und Anſchauungsobject; ſie wäre nicht was ſie iſt, wenn eine dieſer Bedingungen aufgehoben würde. Wie kann ſie beides zugleich ſein? Eben dies bedeutet die Frage: „wie iſt Natur möglich?“

Setzen wir, die Natur wäre Productivität ohne Stillſtand, reines Produciren (bloßes Werden), ſo wäre ſie nicht erkennbar; ſie iſt es nur, wenn ihre Thätigkeit in einem Producte erſcheint und objectiv wird. Setzen wir, daß ihre Thätigkeit dergeſtalt in ein Product übergeht, daß ſie ganz darin aufgeht und ſich erſchöpft, ſo wäre ihre Productivität und damit ſie ſelbſt aufgehoben. Daher kann die Natur weder bloß productiv ſein noch jemals völlig Product werden, ſie muß beides in Einem ſein. Die Frage heißt: wie iſt dieſe Einheit möglich?

So viel iſt einleuchtend, daß in jedem Naturproduct die Thätigkeit der Natur *gehemmt* erſcheint, daß der Grund dieſer Hemmung nur in der Natur ſelbſt liegen kann, daher in der ſchaffenden Natur zwei entgegengeſetzte Tendenzen enthalten ſein müſſen: „eine productive und antiproductive“ oder eine „poſitive und negative Tendenz“. Die Möglichkeit der Natur gründet ſich daher auf dieſe Entzweiung innerhalb der einen mit ſich identiſchen ſchaffenden Natur, auf dieſen Gegenſatz in der Einheit.

„Allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung iſt ſo nothwendig als der Begriff der Natur ſelbſt.“ „Dieſe Duplicität läßt ſich nicht weiter phyſikaliſch ableiten, denn als Bedingung aller Natur überhaupt iſt ſie ein Princip aller phyſikaliſchen Erklärung, und alle phyſikaliſche Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegenſätze, die in der Natur erſcheinen, auf jenen urſprünglichen Gegenſatz im Innern der Natur, der ſelbſt nicht erſcheint, zurückzuführen*).“

### 5. Die Natur als Entwicklungsreihe oder Metamorphoſe.

Setzen wir, daß jene entgegengeſetzten Thätigkeiten, woraus allein ein Product hervorgehen kann, in dem letzteren ſich gegenſeitig völlig aufheben, ſo iſt das Product gleich Zero und der Moment ſeiner Entſtehung unmittelbar auch ſeine Vernichtung, ſo käme es zu keinem beſtehenden Product, zu keiner Natur als Object, zu keiner wirklichen Natur. Die letztere iſt erſt dann möglich, wenn das Product nicht im Entſtehen aufhört, ſondern immer wieder entſteht d. h. ſich beſtändig reproducirt oder ſelbſt in's Unendliche productiv iſt. Das Product muß productiv oder, was daſſelbe heißt, die Productivität muß in ihm concentrirt ſein, dann erſt iſt jene geforderte Einheit (der Productivität und des Products) wirklich vorhanden. Nun kann das Product, in welchem ſich die ſchaffende Natur concentrirt, nur ein ſolches ſein, das den Trieb zu unendlicher Entwicklung hat. Die Natur iſt darum gleich einem Urproduct, das ſich in einer unendlichen Reihe von Producten entwickelt, ſie iſt nur möglich als eine ſolche Evolution des Urproducts d. h. als eine unendliche Entwick-

*) Ebendaſ. §. 4. §. 6. IV. d. e. m.

lungsreihe. Jedes Product ist ein Hemmungspunkt, ein Evolutionspunkt, in jedem ist die schaffende Natur concentrirt, in jedem liegt der Keim eines Universums. „An dem großen Obelisken in Rom läßt sich die ganze Weltgeschichte demonstriren; so an jedem Naturproduct. Jedes Mineral ist ein Fragment der Geschichtsbücher der Erde. Aber was ist die Erde? Ihre Geschichte ist verflochten in die Geschichte der ganzen Natur, und so geht vom Fossil durch die ganze anorganische und organische Natur herauf bis zur Geschichte des Universums eine Kette*)."

Als Evolution kann aber die Natur nur dann erscheinen oder erkennbar (objectiv) werden, wenn sich die schaffende Thätigkeit im Product begrenzt und gestaltet. Daher muß jene unendliche Entwicklungsreihe des Urproducts gleich sein einem fortwährenden Uebergehen von Gestalt zu Gestalt, einem beständigen Formwechsel oder einer unendlichen Metamorphose. Die Entwicklungsreihe bildet Entwicklungsformen, die einander durchgängig verwandt sein müssen, denn sie stammen alle von einem Urproduct, sie haben deshalb „einen Grundtypus, der allen zu Grunde liegt, und den sie unter mannigfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken**)".

### 4. Die Natur als Materie oder dynamische Stufenfolge.

Jetzt heißt die Frage: wie wird die Natur als Metamorphose erkennbar? Setzen wir, daß die Natur gleich ist einem unaufhörlichen rastlosen Formwechsel, so kommt das Product nur zum Ansatz, aber nicht wirklich zu Stande, es entsteht und vergeht, um wieder zu entstehen und zu vergehen, aber es hat

*) Einl. §. 6. IV. S. 291 Anmerkg.

**) Ebendas. §. 6. IV. m. α—τ. S. 297—300.

keinen eigentlichen Beſtand, es iſt kein beſtändiges, der Anſchauung und Erkenntniß einleuchtendes Product. Daher lautet die Grundfrage: wie wird das Product permanent? Wenn die Natur nicht ihre Producte fixirt, ſo kann ſie auch nicht in ihren Producten erſcheinen und alſo (da das Naturproduct = Erkenntnißobject iſt) überhaupt keine Producte haben. „Die Naturphilosophie hat nicht das Productive der Natur zu erklären, denn wenn ſie dieſes nicht urſprünglich in die Natur ſetzt, ſo wird ſie es nie in die Natur bringen. Zu erklären hat ſie das Permanente.“ „Die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft iſt, das Entſtehen eines fixirten Products zu conſtruiren*).“

Es iſt nothwendig, 1) daß die Natur als Product exiſtirt, 2) daß dieſes Product ſich umwandelt und ſeine Geſtalten wechſelt, 3) daß es in dieſem Wechſel beharrt. Die Frage geht auf das in allem Wechſel Beharrliche. Wenn die entgegengeſetzten Factoren, woraus das Product entſteht, einander dergeſtalt aufheben, daß alle Thätigkeit aufhört, ſo giebt es gar kein Product. Wenn das Uebergewicht jedes der beiden dergeſtalt alternirt, daß es fortwährend wechſelt, ſo giebt es in dem Product gar keine Ruhe, gar keinen Stillſtand, nichts Beharrliches. Daher müſſen jene beiden Factoren ſich gegenſeitig (nicht etwa vernichten, wohl aber) dergeſtalt binden, daß ein Gleichgewicht ſtattfindet. In dieſem Gleichgewicht iſt das Product fixirt, es ruht und erſcheint als das beharrliche Subſtrat alles Wechſels und aller Veränderung. Dieſes beharrliche Subſtrat iſt die Materie.

Nur als Materie iſt die Natur erkennbar. Was vorher von der Natur als Product feſtgeſtellt wurde, gilt jetzt von der Natur als Materie. Das Product, in welches die ſchaffende

*) Ebendaſ. §. 6. IV. g. n. S. 289. 305.

Natur ſich concentrirt, mußte den Trieb zu unendlicher Entwicklung haben. Die Materie iſt daher nothwendig productiv, entwicklungsfähig, entwicklungskräftig; die Stufen ihrer Entwicklung ſind, wie ſie ſelbſt, beharrlich oder permanent. Die Kräfte (Factoren), aus denen die Materie folgt und die ihr vorausgehen, ſind transſcendental. Die Kräfte (Factoren), welche in der Materie wirken und als materielle Kräfte erſcheinen, ſind dynamiſch. Daher iſt die Entwicklung der Materie gleich einer „dynamiſchen Stufenfolge". Dieſe zu erkennen iſt die Aufgabe der Naturphiloſophie. „Es muß gezeigt werden, wie die Productivität allmälig ſich materialiſirt und in immer fixirtere Producte ſich verwandelt, welches dann eine dynamiſche Stufenfolge in der Natur geben würde, und was auch der eigentliche Gegenſtand der Grundaufgabe des ganzen Syſtems iſt*)."

## II.

## Differenzirung und Indifferenzirung der Materie.

### 1. Relative Indifferenz.

In der Feſtſtellung des Grundproblems ſind noch zwei fragliche Punkte enthalten. Was zwingt die Natur, das Gleichgewicht der Kräfte zu ſetzen? Dieſes Gleichgewicht geſetzt, ſo haben wir das Product im Zuſtande der Ruhe, des Stillſtandes; ſo lange das Product (die Materie) nur im Gleichgewicht der Kräfte beſteht, iſt es todt. Was zwingt die Materie, das Band der Kräfte zu löſen und den Proceß der Geſtaltung und Entwicklung einzugehen?

Jener Gegenſatz der Kräfte iſt eine urſprüngliche Entzweiung der einen productiven, mit ſich identiſchen Natur, die darum

*) Einl. §. 6. IV. m. S. 302.

nothwendig ihre Einheit wiederherzuſtellen ſucht, in dieſelbe zurückſtrebt oder, was daſſelbe heißt, darauf ausgeht, den in ihr enthaltenen Gegenſatz zu indifferenziren. Die Einheit vor dem Gegenſatze nennt Schelling „Identität", die Einheit, die aus demſelben hervorgeht, „Indifferenz" (er iſt ſich in dieſer Art der Bezeichnung nicht gleich geblieben). Das Streben nach dieſer Indifferenz zwingt die Natur das Gleichgewicht der Kräfte zu ſetzen*).

Nun iſt die Indifferenz bedingt und vermittelt durch den Gegenſatz der Kräfte, ſie iſt daher an die wirkſame Fortdauer deſſelben gebunden und wäre mit ſeiner Vernichtung ſelbſt vernichtet. Daher kann in der Natur ſelbſt die Indifferenz nie total, ſondern immer nur theilweiſe erreicht werden, es kann in der Natur nie zu einem Product kommen, das „abſolute Indifferenz" wäre. Jedes Naturproduct iſt ein „relativer Indifferenzpunkt", und es muß daher eine unendliche Reihe ſolcher Producte geben, die ihre Einheit (abſolute Indifferenz) erſtreben, aber nicht erreichen, die ſich gegenſeitig im Gleichgewicht, darum auch in der Sonderung erhalten. Darum muß die Materie, in der das allgemeine Gleichgewicht erſcheint, in Maſſen zerfallen, die wieder in Maſſen zerfallen, ſie muß ſich differenziren in Centralkörper und ſubalterne Körper, deren Theile durch ihre gemeinſchaftliche Tendenz gegen den Centralkörper zuſammengehalten werden. Jeder dieſer Centralkörper bildet einen relativen Indifferenzpunkt, untergeordnet einem höheren Centralkörper, der auch wieder ſubaltern iſt. „So unterhält z. B. die Sonne, weil ſie nur relative Indifferenz iſt, ſo weit ihre Wirkungsſphäre reicht, den Gegenſatz, welcher Bedingung der Schwere auf untergeordneten

*) Einl. §. 6. IV. B. S. 307. 308.

Weltkörpern iſt.“ Wäre die Materie nur eine Maſſe, ſo wäre ihr Gleichgewicht der Tod der Natur. Sie bildet zahlloſe Maſſen, ein Syſtem derſelben, näher ein Stufenſyſtem (weiterer und engerer, höherer und niederer Affinitätsſphären, wie der Entwurf ſagte), deren gemeinſames Band die Gravitation iſt. Nur in einer ſolchen Organiſation des Univerſums iſt ein Gleichgewicht der Kräfte möglich, welches den Gegenſatz der Kräfte nicht tödtet, ſondern erhält und ſelbſt an die Fortdauer deſſelben geknüpft iſt. Die Unmöglichkeit, dieſen Gegenſatz gänzlich aufzuheben, ſichert die Unendlichkeit des Univerſums*).

Nur als Product, als beharrliches Product d. h. als Materie, iſt die Natur erkennbar. Weil die Natur nach Indifferenzirung ihrer Gegenſätze ſtrebt, darum muß ſie als Materie (Gleichgewicht der Kräfte) erſcheinen. Product kann die Materie nur ſein, wenn in jenem allgemeinen Gleichgewicht und durch daſſelbe der wirkſame Gegenſatz der Kräfte erhalten bleibt. Dies iſt nur möglich durch die (relative) Herrſchaft der Centralkräfte d. h. im Gravitationsſyſtem der Maſſen oder im Univerſum.

### 2. Der dynamiſche Proceß. Neue Aufgabe.

Jetzt läßt ſich die Aufgabe der Naturphiloſophie in ihre engſten Grenzen faſſen. Da die Natur nothwendig als Materie erſcheint, ſo iſt dieſe das eigentliche Object der Naturphiloſophie und die Frage nach der Entſtehung der Materie fällt zuſammen mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Natur und gehört daher unter den transſcendentalen Geſichtspunkt, der ſeine Aufgabe gelöſt haben muß, bevor das eigentliche Thema der Naturphiloſophie beginnt. Dieſes Thema iſt die Materie als Subject

*) Einl. §. 6. IV. B. c. S. 308—312. S. ob. Cap. XVIII. XIX.

d. h. die Production, deren Subject (nicht deren Reſultat) die Materie iſt: es wird gefragt nicht nach den nothwendigen Bedingungen, ſondern nach den nothwendigen Functionen der Materie d. h. nach der Wirkungsart des dynamiſchen Proceſſes, der aus der Materie nothwendig folgt. Darum nennt Schelling dieſe Functionen der Materie oder die nothwendigen Stufen des dynamiſchen Proceſſes „die Kategorien der Phyſik" und macht deren Deduction zu ſeiner nächſten Aufgabe.

Das Naturproduct mußte productiv ſein d. h. ſich ſelbſt reproduciren. Dies gilt jetzt von der Materie. In dieſer Reproduction oder Reconſtruction der Materie beſteht der dynamiſche Proceß; „er iſt nichts anderes als die zweite Conſtruction der Materie." Die Production der Materie iſt keine Naturerſcheinung, da dieſe erſt mit der Materie eintritt. Erſt die Reproduction der letzteren erſcheint und aus ihr allein erhellt die Production der Materie. „Was im dynamiſchen Proceß am Product wahrgenommen wird, geſchieht jenſeits des Products mit den einfachen Factoren aller Dualität." Daher iſt es der dynamiſche Proceß, woraus die productive Natur erkannt wird, und die Conſtruction deſſelben bildet deßhalb die Grundaufgabe aller Naturphiloſophie. Nun enthält der dynamiſche Proceß verſchiedene Momente oder Stufen. „So viele Stufen des dynamiſchen Proceſſes es giebt, ſo viele Stufen giebt es in der urſprünglichen Conſtruction der Materie." Nun beſteht die Grundform alles dynamiſchen Proceſſes in der Indifferenzirung der (differenzirten) Materie oder in dem Uebergange der Materie aus Differenz in Indifferenz. „Es wird daher gerade ſo viele Stufen des dynamiſchen Proceſſes geben, als es Stufen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz giebt*)."

*) Einl. §. 6. IV. B. e. f. S. 315. 320—321.

Dieſe Stufen ſind Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß. Dieſe als die nothwendigen Functionen der Materie erkennen, heißt die Conſtruction der letzteren begreifen. Die Löſung dieſer Aufgabe, welche die nächſte iſt, beſteht daher in der „allgemeinen Deduction des dynamiſchen Proceſſes". Da ſie die Grundbegriffe ſind, aus denen die Production der Natur einleuchtet, nennt ſie Schelling die Kategorien der letzteren. „Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß ſind die Kategorien der urſprünglichen Conſtruction der Natur, — dieſe entzieht ſich uns und liegt jenſeits der Anſchauung, jene ſind das darin zurückbleibende, feſtſtehende, fixirte, — die allgemeinen Schemata der Conſtruction der Materie. Und um hier den Kreis in dem Punkte wieder zu ſchließen, von dem er anfing: wie in der organiſchen Natur in der Stufenfolge der Senſibilität, der Irritabilität und des Bildungstriebes in jedem Individuum das Geheimniß der Production der ganzen organiſchen Natur liegt, ſo liegt in der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes, ſo wie ſie auch am einzelnen Körper unterſchieden werden kann, das Geheimniß der Production der Natur aus ſich ſelbſt*)."

*) Ebendaſ. S. 321.

# Zweiundzwanzigſtes Capitel.

## Die Kategorien der Phyſik. Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß.

### I.

### Beſtimmung der Aufgabe.

#### 1. Die Einheit des Transſcendentalen und Dynamiſchen.

Man wird in dem bisherigen Entwicklungsgange der Naturphiloſophie bemerkt haben, wie jener transſcendentale Charakter, der ihre Anlage ausmacht, immer deutlicher hervortritt. Schon die erſte Conſtruction der Materie, die Schelling in ſeinen Ideen verſuchte, hatte dargethan, daß die Grundbedingungen, woraus die Materie folgt, Anſchauungen ſeien*); die in der Materie wirkſamen Bedingungen ſind Kräfte. Was jenſeits der Materie Anſchauung iſt, erſcheint dieſſeits der Materie als Kraft; was dort im transſcendentalen Sinne gilt, das gilt hier im dynamiſchen. Das transcendentale und dynamiſche Princip ſind im Weſen identiſch; jenes bedingt die Materie, dieſes iſt durch die Materie bedingt. Um Schelling's Naturphiloſophie und die Aufgaben, zu denen ſie fortſchreitet, aus ihrem innerſten Grunde zu

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 512 flgd. S. 515—517.

verſtehen, iſt es von der größten Wichtigkeit, dieſe Identität in's Auge zu faſſen und feſtzuhalten. Es iſt der Punkt, in dem jenes Licht aufgeht, das der Naturphiloſophie den Weg in das Identitätsſyſtem zeigt und erleuchtet.

Weil die transſcendentalen und dynamiſchen Factoren der Materie dieſelben ſind, darum ſind auch die transſcendentale und dynamiſche Erklärungsart im Grunde identiſch, darum kann aus der Materie die Conſtruction oder Entſtehung derſelben erkannt werden, d. h. ſie iſt dynamiſch erkennbar. Das iſt der Grundgedanke und das eigentliche Thema jener Abhandlung, die auf der Grenze der Naturphiloſophie und Identitätslehre ſteht: „Allgemeine Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik." Etwas transſcendental erklären heißt daſſelbe herleiten aus den Bedingungen der Erkenntniß, etwas dynamiſch erklären heißt daſſelbe herleiten aus den Bedingungen der Conſtruction der Materie. Schelling ſelbſt hat am Schluß ſeiner Abhandlung dieſen Grundgedanken auf das Klarſte ausgeſprochen. „Das Dynamiſche iſt für die Phyſik eben das, was das Transſcendentale für die Philoſophie iſt, und dynamiſch erklären heißt in der Phyſik eben das, was transſcendental erklären in der Philoſophie heißt. Eine Erſcheinung wird dynamiſch erklärt heißt ebenſoviel als: ſie wird aus den urſprünglichen Bedingungen der Conſtruction der Materie überhaupt erklärt; es bedarf alſo zu ihrer Erklärung außer jenen allgemeinen Gründen keiner beſonderen erdichteten Urſachen z. B. einzelner Materien. Alle dynamiſchen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur ſelbſt, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüſte die ſichtbare Welt iſt*)."

*) Allgem. Deduction des dynamiſchen Proceſſes u. ſ. f. §. 63. S. W. I. 4. S. 75 flgd.

Die transſcendentalen Principien waren die unendliche oder ſchrankenloſe und die ihr entgegengeſetzte Thätigkeit der Anſchauung, deren gemeinſames Product das raumerfüllende Object (Materie) iſt; die dynamiſchen Principien ſind die expanſive und attractive (retardirende) Kraft, die innerhalb der Materie ihren Gegenſatz ſowohl ſetzen als aufheben d. h. die Materie differenziren und indifferenziren. Eben darin beſteht der dynamiſche Proceß.

### 2. Die Form des dynamiſchen Proceſſes.

Es iſt ſchon geſagt, daß es ſo viele Momente oder Stufen (Potenzen) des dynamiſchen Proceſſes geben müſſe als Uebergänge aus der Differenz in die Indifferenz. Nicht als ob dieſe Momente, welche die Natur durchläuft, zeitlich unterſchieden wären, ſie ſind in der Natur dynamiſch oder metaphyſiſch gegründet, daher ſind ſie zugleich und werden als Reihenfolge nur in der Erkenntniß oder Conſtruction unterſchieden, die nothwendig genetiſch verfährt. Sie ſind nicht Perioden, ſondern „Kategorien“*).

Dieſer logiſche Unterſchied iſt im voraus einleuchtend. So viele differente Zuſtände es giebt, ſo viele Arten oder Stufen des Ueberganges in die Indifferenz, ſo viele Arten oder Stufen des dynamiſchen Proceſſes. Nun iſt die Differenz eine dreifache: ſie beſteht entweder zwiſchen den einfachen in jedem Körper wirkſamen Factoren (Kräften) oder zwiſchen den Producten d. h. den verſchiedenen Körpern, dieſe letzteren ſind einander entgegengeſetzt entweder als Factoren, ſo daß der Körper A den einen, der Körper B den entgegengeſetzten Factor darſtellt, oder als Producte, ſo daß jeder beide Factoren enthält, aber in A der eine, in B

*) Ebendaſ. §. 30. S. 25 flgd.

der entgegengeſetzte Factor das abſolute Uebergewicht hat. Im erſten Fall beſteht die Indifferenz, in welche der Uebergang ſtattfindet, in der Aufhebung des Gegenſatzes d. h. im Indifferenzpunkt, im zweiten im relativen Gleichgewicht der Körper d. h. in der Ausgleichung des Gegenſatzes, im dritten in der gegenſeitigen Durchdringung der Körper d. h. in der Bildung eines neuen Products. Die erſte Form iſt der Magnetismus, die zweite die Elektricität, die dritte der chemiſche Proceß. Im Magnetismus herrſcht die Differenz bloß der Kräfte (Factoren), „die reine Differenz", „die Differenz in der erſten Potenz", im elektriſchen und chemiſchen Proceß herrſcht die Differenz der Körper, aber dort kommt es nur zum relativen Gleichgewicht, die Körper bleiben different; hier kommt es zum abſoluten Gleichgewicht, zur gegenſeitigen Durchdringung, zur wirklichen Indifferenz. Im chemiſchen Proceß verhalten ſich die Körper, wie im Magnetismus die Kräfte (Factoren). So bewegt ſich der dynamiſche Proceß vom Indifferenzpunkt, den er im Magnetismus erreicht, durch das relative Gleichgewicht (vorübergehende Indifferenz) der Körper im elektriſchen Proceß zu der indifferenten Materie, die der chemiſche Proceß producirt*). Wir ſehen die Raumerfüllung entſtehen vom Punkt bis zum Körper*).

## II.

## Die Geneſis der Raumerfüllung.

### 1. Der Magnetismus als Function der Materie.

(Die Länge.)

Es iſt nicht genug zu behaupten, daß die Materie das raumerfüllende Object ſei; die Naturphiloſophie frägt: wie entſteht

*) Einl. z. Entwurf. §. 6. IV. B. e. S. 314—321.

dieſes Object? Die Conſtruction der Materie bedeutet die Geneſis der Raumerfüllung, und da dieſe in den drei Dimenſionen der Länge, Breite und Tiefe geſchieht, ſo wird gefragt: welche Function der Materie bedingt jede dieſer drei Dimenſionen? Die Auflöſung dieſer Frage aus der Einſicht in die Wirkſamkeit der beiden entgegengeſetzten Kräfte der Expanſion und Attraction iſt gleichbedeutend mit der „Deduction des dynamiſchen Proceſſes*)."

Wenn jede der beiden Kräfte völlig unabhängig und für ſich allein wirkte, ſo wäre, wie ſchon Kant gezeigt, das Product der Expanſion der unendliche Raum, das der Attraction der mathematiſche Punkt, es käme dann zu keiner Dimenſion, zu keiner wirklichen Raumerfüllung. Die letztere fordert das Zuſammenwirken der Kräfte, ihre Vereinigung in demſelben Subject, ihre wirkliche Entgegenſetzung. Nur in der Vereinigung der Kräfte beſteht deren Gegenſatz. Wenn die eine Kraft von A nach B, die andere umgekehrt von B nach A wirkt, ſo können beide expanſiv ſein; dann ſind nur die Richtungen entgegengeſetzt, nicht die Kräfte. Wenn aber von *demſelben* Punkt aus beide Kräfte wirken (die eine centrifugal, die andere centripetal), ſo leuchtet ein, daß ſie einander völlig entgegengeſetzt ſind, daß die eine expanſiv, die andere attractiv, jene poſitiv, dieſe negativ ſein muß. Nur aus einem ſolchen Gegenſatz, aus einer ſolchen Entzweiung der Kräfte in einem und demſelben Subject iſt die Raumerfüllung zu erklären**).

Die erſte Kraft wirkt von dem Punkt A aus nach allen Richtungen d. h. expanſiv, die zweite wirkt von demſelben Punkt aus, die erſte einſchränkend d. h. attractiv; ſie wirkt von A aus

*) Allg. Deduction des dyn. Pr. §. 4. §. 30.

**) Ebendaſ. §. 6.

in der Richtung nach A, alſo wirkt ſie nothwendig in die Ferne, in jede Ferne, auf jeden von A entfernten Punkt, gleichviel wie groß oder klein der Zwiſchenraum iſt. Zwiſchen zwei Punkten A und B von beliebiger Entfernung liegt ein Raumgebiet, welches die beiden Kräfte von A aus in gerader, aber entgegengeſetzter Richtung beſchreiben. Da die zweite Kraft die erſte einſchränkt, ſo ſetzt ſie die Wirkſamkeit derſelben voraus, daher muß in einem Theil jenes Raumgebiets die expanſive vorherrſchen; da die zweite Kraft von A aus nur in die Ferne wirken kann, ſo hat ihre Wirkſamkeit im Punkte A ſelbſt noch kein Object, daher wird in dieſem Punkte die expanſive allein herrſchen; da aber unter der Herrſchaft dieſer Kraft die zweite zu wirken beginnt und mit der zunehmenden Entfernung von A wächſt, ſo muß innerhalb des Raumgebiets zwiſchen A und B ein Punkt kommen, wo beide Kräfte einander das Gleichgewicht halten und ſich aufheben. In dieſem Punkt herrſcht und wirkt keine von beiden, jenſeits dieſes Punktes beginnt das Uebergewicht der zweiten Kraft und wächſt, bis im Punkt B die expanſive zu wirken aufhört; in dieſem Punkt herrſcht die zweite (negative) Kraft allein. Es giebt demnach in dem Raumgebiet AB einen Punkt A, in dem die poſitive Kraft allein herrſcht, einen Punkt B, in dem die negative Kraft allein herrſcht, und zwiſchen beiden in der Mitte den Indifferenz- oder Nullpunkt C. Zwiſchen A und B iſt das Uebergewicht der poſitiven Kraft in ſtetiger Abnahme, zwiſchen C und B das der negativen in ſtetiger Zunahme.

Das Product beider Kräfte iſt demnach die Linie oder die reine Dimenſion der Länge. Sie iſt beſtimmt durch die drei Punkte: den poſitiven Pol, den negativen und den Indifferenzpunkt. Dieſe drei Punkte conſtituiren den Magnetismus. Daraus folgt, „daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter

der Form des Magnetismus exiſtiren kann oder daß der Magnetismus das Bedingende der Länge in der Conſtruction der Materie iſt*)".

Wenn aber der Magnetismus das erſte Moment der wirklichen Raumerfüllung ausmacht, ſo iſt dadurch bewieſen, daß er keine vereinzelte Naturerſcheinung iſt, ſondern „eine allgemeine Function der Materie." Wie er die Dimenſion der Länge bewirkt, ſo wirkt er auch nur in dieſer Dimenſion, er ſucht in dem leitenden Körper die Länge, er wird nur von der Länge geleitet, er wirkt nicht im Verhältniß der Maſſe, die Zunahme der Kraft geſchieht im Verhältniß der Länge. Dafür ſprechen Brugmans, Bernoullis, Coulombs Verſuche, denen Schelling eine goetheſche Beobachtung zugeſellt**).

### 2. Die Elektricität als Function der Materie.

(Die Breite.)

Im Magnetismus bindet der Indifferenzpunkt die beiden Kräfte aneinander und hält ſie im Gleichgewicht, von hier aus wirken ſie in entgegengeſetzter Richtung und fliehen ſich in's Unendliche. Daher bedingt der Magnetismus durch den Indifferenzpunkt die Linie oder die reine Dimenſion der Länge. „Die beiden Pole des Magnets repräſentiren uns die beiden urſprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen ſich zu fliehen und an entgegengeſetzten Punkten zu zeigen, doch aber noch in einem und demſelben Individuum vereinigt bleiben***)."

Wird der Indifferenzpunkt aufgehoben und damit das Band der Kräfte gelöſt, ſo werden dieſe wirklich getrennt und erſcheinen

*) Ebendaſ. §§. 8—13.

**) Ebendaſ. §§. 14. 15. §. 21, a.

***) Ebendaſ. §. 15.

an zwei verſchiedene Individuen vertheilt (die Linie ACB wird differenzirt in die beiden Linien AC und CB). Im Indifferenzpunkt waren die beiden in entgegengeſetzten Richtungen wirkſamen Kräfte vereinigt, eben dadurch wurde in der Natur die Linie oder die bloße Dimenſion der Länge conſtituirt. Jetzt wirken die Kräfte in der Trennung; daher kann ihr Product nicht mehr bloß die Linie (Länge) ſein.

Jetzt wirkt jede der beiden Kräfte nicht mehr in einer beſtimmten Richtung, da die Bedingung derſelben aufgehoben iſt, ſondern nach allen. Die negative Kraft wirkt nach allen Richtungen der poſitiven entgegen. Die expanſive Kraft wirkt in verſchiedenen Richtungen (Linien), die von demſelben Punkt aus divergiren, die attractive wirkt in verſchiedenen (jenen entgegengeſetzten) Richtungen, die in demſelben Punkt convergiren, beide Kräfte beſchreiben Winkel, ſie wirken daher in der Breite oder als Flächenkräfte. „Dieſer Moment in der Conſtruction der Materie, durch welchen zu der erſten Dimenſion die zweite hinzukommt, iſt in der Natur durch die Elektricität bezeichnet.“ Der ganze Unterſchied zwiſchen Magnetismus und Elektricität beruht darauf, daß der Gegenſatz, der im erſten Moment noch als vereinigt in einem und demſelben identiſchen Subject erſcheint, in dieſem als an zwei verſchiedene Individuen vertheilt erſcheint*).

Als Flächenkraft iſt die Elektricität, wie der Magnetismus, eine allgemeine Function der Materie, es giebt daher keine beſondere elektriſche Materie. Daß aber die Elektricität nicht bloß in der Länge, ſondern in Länge und Breite, aber auch bloß in dieſen beiden Dimenſionen wirke, daß ſie die ganze Ober-

*) Ebendaſ. §§. 16—20.

fläche des Körpers afficire, aber nicht in das Innere deſſelben eindringe, ſei durch Coulombs Unterſuchungen bewieſen*).

Aus der Trennung der Kräfte als der Bedingung des elektriſchen Proceſſes folgt der Gegenſatz der elektriſchen Zuſtände und Wirkungsarten (poſitive und negative Elektricität). Da die Elektricität allgemeine Function der Materie iſt, ſo iſt ſie in jedem Körper enthalten, aber ſie tritt nicht hervor, ſo lange die beiden Kräfte gebunden oder im Gleichgewicht ſind. Daher wird die Elektricität nicht erzeugt, ſondern geweckt oder erregt, ſie wird dem Körper im unelektriſchen Zuſtande nicht mitgetheilt, ſondern durch Störung des elektriſchen Gleichgewichts in ihm vertheilt. Setzen wir zwei Körper A und B, der erſte ſei im poſitiv elektriſchen Zuſtande und repräſentire ausſchließend den poſitiven Factor, der andere ſei im elektriſchen Gleichgewicht, alſo im unelektriſchen Zuſtande, ſo beſteht zwiſchen beiden der Gegenſatz von Uebergewicht und Gleichgewicht, alſo eine Differenz, die nach Ausgleichung (wechſelſeitiger Indifferenzirung) ſtrebt. Wenn beide Körper ſich berühren, ſo folgt die wechſelſeitige Herſtellung des Gleichgewichts; wenn ſie ſich nicht berühren, ſo folgt die Tendenz zur Berührung, die wechſelſeitige Anziehung. In dem Körper B wird das Gleichgewicht geſtört, die gebundenen Kräfte werden getrennt und fliehen einander, die negative bewegt ſich in der Richtung des poſitiven Körpers, die poſitive in der entgegengeſetzten. So vertheilen ſich im Körper B die elektriſchen Kräfte nach entgegengeſetzten Richtungen. Jetzt verhält ſich dieſer Körper, wie der Magnet; die Elektricität ſucht, wie der Magnetismus, die Länge; die Form des Körpers übt daher einen Einfluß auf die elektriſche Wirkung, ſo erkläre ſich die Wirkung der

*) Ebendaſ. §§. 21—23.

Spitzen auf Elektricität, die Ausstrahlung jener kegelförmigen Feuerpinsel aus der Gestalt des zugespitzten Körpers, worin „die reinen Wirkungslinien der Elektricität" erscheinen. Schon Coulomb hatte gesagt, daß die Erklärung dieser Erscheinung gewissermaßen als Probe einer Theorie der Elektricität könne angesehen werden*).

Da die elektrische Anziehung nur begründet ist in der Tendenz auf das herzustellende Gleichgewicht, so folgt aus dem hergestellten Gleichgewicht nothwendig die Zurückstoßung, daher ist die letztere nicht Wirkung der zurückstoßenden (positiven) Kraft, sonst würden negative Elektricitäten einander nicht abstoßen**).

### 3. Die Schwere und der chemische Proceß.

(Die wirkliche Raumerfüllung.)

Es handelt sich noch darum, das dritte Moment der Raumerfüllung in der Construction der Materie zu begründen, den wirklichen raumerfüllenden Körper: geometrisch ausgedrückt (nicht, wie Schelling sagt, die Fläche in der zweiten, sondern) die Linie in der dritten Potenz, das Product der Linie und Fläche; dynamisch ausgedrückt, die Syntheſe des Magnetismus und der Elektricität, die Vereinigung dieſer beiden Momente in einem dritten, worin die beiden entgegengeſetzten Factoren zugleich getrennt ſind, wie in der Elektricität, und vereinigt, wie im Magnetismus***).

Der geometrische Körper begrenzt, der wirkliche Körper erfüllt den Raum und macht denſelben undurchdringlich. Eine ſolche beſtimmte Raumerfüllung kann nur dadurch zu Stande

*) Ebendaſ. §§. 24—27.

**) Ebendaſ. §§. 28. 29.

***) Ebendaſ. §§. 33. 34.

kommen, daß die repulsive Kraft eingeschränkt wird durch einen gewissen Grad der attractiven. Ein solcher Grad enthält selbst eine Einschränkung der attractiven Kraft, und da der Grund dieser Einschränkung, von dem die reale Raumerfüllung abhängt, in keiner der beiden Kräfte gesucht werden kann, so liegt in diesem Punkt das aufzulösende Problem. Jede Raumerfüllung hat ihren Grad oder ihr Maß. Dieses Maß besteht eben darin, daß die repulsive Kraft eingeschränkt wird durch die selbst eingeschränkte attractive. Kant hat in seiner Dynamik die graduelle Raumerfüllung gefordert, aber nicht abgeleitet und nicht ableiten können, da er die Materie zugleich als Product und Subject (Träger) der Kräfte ansah*).

Zur realen Raumerfüllung gehört, daß in jedem Punkte des Raumes beide Kräfte vereinigt wirken, ohne sich aufzuheben. Wenn sie sich aufheben, ist ihre Vereinigung unwirksam. Also wird die wirksame Vereinigung beider Kräfte gefordert. Diese Forderung kann nur erfüllt werden durch eine dritte vereinigende oder synthetische Kraft, die (nicht bloß in der Linie oder Fläche, sondern) in jedem Punkte des Raumes wirkt, d. h. den Raum durchdringt und eben deßhalb, weil sie in jedem Punkte die entgegengesetzten Kräfte nicht aufhebt, sondern verknüpft, undurchdringlich macht oder erfüllt**).

Diese die entgegengesetzten Factoren voraussetzende und verknüpfende Kraft darf als solche mit keiner der beiden Kräfte identificirt werden, sie kann, als deren Band, ihren Grund nicht in einem der entzweiten Factoren, sondern nur in der Identität oder Einheit der Natur („in der construirenden Thätigkeit") selbst haben. Es ist „das Ursprüngliche in der Natur oder vielmehr

*) Ebendas. §§. 31. 32. 35.

**) Ebendas. §. 35.

die Natur ſelbſt", die hier als Kraft erſcheint und wirkt, nicht wie ſie dem urſprünglichen Gegenſatz vorausgeht, ſondern denſelben beherrſcht und vereinigt. Daher iſt dieſe allgemeine und umfaſſende Kraft nicht als einfache, ſondern als zuſammengeſetzte (ſynthetiſche) zu verſtehen*).

Dieſe die Repulſion und Attraction zuſammenfaſſende, den Raum durchdringende und in jedem Punkt erfüllende Kraft iſt die Schwere; ſie iſt die Bedingung, vermöge deren die Materie als Maſſe erſcheint. Sie wirkt durch jeden Maſſentheil, daher den Maſſen proportional, ſie bedingt jedes einzelne raumerfüllende Product, daher wirkt ſie in allen, in der Verkettung der geſammten Materie; ihr Product iſt keine vereinzelte Maſſe, ſondern die Totalität aller: die wechſelſeitige Maſſenanziehung oder Gravitation.

Will man die Schwere durch eine der beiden entgegengeſetzten Kräfte ausdrücken, ſo kann es nur diejenige ſein, welche die Repulſion einſchränkt und dadurch ſchwer macht, d. h. die Attraction; ſie erſcheint in ihrer Wirkung als Attraction, aber als Attraction der Maſſen. Die Attraction als ſolche macht keine Maſſe; daher iſt zwiſchen Attraction und Schwere wohl zu unterſcheiden und die Schwerkraft keineswegs mit Newton der urſprünglichen Attractivkraft gleichzuſetzen. Nicht aus der Attraction folgt die Schwere, ſondern aus der Schwere folgt jene durchgängige Wechſelwirkung der Maſſen, jene „Verkettung aller Materie", wodurch in jedem einzelnen Product der die Repulſion einſchränkende Grad der Attraction beſtimmt wird. Eben dieſes Moment, von dem das Maß der Raumerfüllung abhängt, war zu begründen**).

*) Ebendaſ. §. 36. 37. §. 39 Anmerkg. Vgl. Fr. v. Baader über das pythagoreiſche Quadrat. S. W. Hauptabth. I. Bd. 3. S. 258.

**) Allg. Deb. §. 32. §. 37—39 Anmerkg.

Die Körper unterſcheiden ſich demnach durch die Intenſitäten ihrer Raumerfüllung d. h. durch den Grad der Einſchränkung ihrer Repulſivkraft. Dieſelben Quantitäten repulſiver Kraft können dargeſtellt ſein in ungleichen Volumina, verſchiedene Quantitäten in gleichen. Daſſelbe Quantum der Repulſivkraft, dargeſtellt im kleineren Volumen, verdichtet den Körper und macht ihn ſpecifiſch ſchwerer. Daher folgt aus den verſchiedenen Graden der Attractivkraft innerhalb der Körper die Differenz der Dichtigkeiten und ſpecifiſchen Gewichte, womit aber keineswegs die Qualitätsunterſchiede der Materie erſchöpft ſind. Nun iſt in jedem Körper der beſtimmte Grad ſeiner Attractivkraft, von dem die Intenſität ſeiner Raumerfüllung (ſpecifiſches Gewicht und Dichtigkeit) abhängt, in der Verkettung und Wechſelwirkung aller Materie bedingt, alſo ein von außen bewirkter, daher erzwungener Zuſtand, den der Körper zu verändern ſtrebt und, ſobald ſeine äußeren Verhältniſſe gegen andere Körper ſich ändern, auch wirklich verläßt*).

Die Schwere bedingt das dritte Moment in der Conſtruction der Materie, die wirkliche Raumerfüllung, die dritte Dimenſion. Es muß innerhalb der Materie einen Proceß geben, der dieſes dritte Moment in der Conſtruction der Materie reproducirt, einen Proceß, in dem mit den Körpern geſchieht, was vermöge der Schwere mit den Kräften geſchieht. Vermöge der Schwere werden die entgegengeſetzten Kräfte dergeſtalt vereinigt, daß ſie den Raum bis in ſeine unendlich kleinen Theile gemeinſam erfüllen. Der Proceß, in welchem verſchiedene Körper ſich wechſelſeitig dergeſtalt durchdringen, daß ſie einen gemeinſamen Raum erfüllen oder zur Darſtellung einer gemeinſchaftlichen Raumerfüllung gelangen, iſt der chemiſche. Wie ſich der Magnetismus zum erſten Moment in der Conſtruction der Materie verhält und die

*) Ebendaſ. §. 40.

Elektricität zum zweiten, ſo verhält ſich der chemiſche Proceß zum dritten*). Wie die dritte Dimenſion die beiden erſten in ſich enthält, ſo der chemiſche Proceß den Magnetismus und die Elektricität. Wie die drei Dimenſionen eine Stufenfolge (Potenzen) bilden, ſo auch die drei Formen des dynamiſchen Proceſſes. Wenn der Magnetismus Flächenkraft wird, geht er in Elektricität über; wenn die elektriſche Kraft eine durchdringende wird, geht ſie in chemiſche Kraft über. „Man kann es alſo jetzt als einen bewieſenen Satz vortragen, daß es eine und dieſelbe Urſache iſt, welche alle dieſe Erſcheinungen hervorbringt, nur daß dieſe durch verſchiedene Determinationen auch verſchiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahnung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle dieſe Erſcheinungen auf eine gemeinſchaftliche Theorie zurückführen zu können, ſtrahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir dieſen allgemeinen Schlüſſel gefunden haben, uns allmälig auch das Geheimniß ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erſcheinungen, welche den chemiſchen Proceß begleiten und welche doch alle nur Modificationen einer Grunderſcheinung ſind, aufſchließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente anſtellen über die Spuren des magnetiſchen Moments im chemiſchen Proceß, die freilich, da dieſer Moment der am ſchnellſten vorübergehende iſt, die ſchwächſten und unmerklichſten ſein werden.“ „Man wird bei dem chemiſchen Proceſſe z. B. den die Waſſerzerſetzung begleitenden elektriſchen Erſcheinungen genauer verweilen und endlich vielleicht ſelbſt die Uebergänge einer und derſelben Kraft erſt in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterſcheiden können**).“

*) Ebendaſ. §. 41—42.

**) Ebendaſ. §. 45.

# Dreiundzwanzigſtes Capitel.

## Das Licht und die Qualitätsunterſchiede der Materie.

### I.

### Beſtimmung der Aufgabe.

#### 1. Proceſſe erſter und zweiter Ordnung.

Da die productive Natur uns nur aus dem beharrlichen Naturproduct d. h. aus der Materie einleuchtet, ſo kann die Production der letzteren nicht als ſolche, ſondern nur aus ihrer Reproduction d. h. aus dem dynamiſchen Proceß erkannt werden. Die Entſtehung der Materie, die urſprüngliche Geneſis der Raumerfüllung nennt Schelling den „Proceß erſter Ordnung" oder die „productive Natur in der erſten Potenz", die Reproduction der Materie (den dynamiſchen Proceß) dagegen den „Proceß zweiter Ordnung" oder die „productive Natur in der zweiten Potenz". Was dort Bedingung zur Materie oder Moment in deren Conſtruction war, erſcheint hier als Function der Materie oder als Moment in deren Reconſtruction. Die Momente der erſten Ordnung liegen außerhalb der Erfahrung oder der ſichtbaren Natur, ausgenommen das dritte, worin ſich die Materie vollendet: der Proceß der Schwere, der ſich durch ſein Phänomen bis in die Sphäre der Erfahrung erſtreckt. Die Mo-

mente der zweiten Ordnung durchläuft die Natur vor unſeren Augen*).

Da die ſpecifiſchen Attractivkräfte der Körper durch die Schwere beſtimmt ſind, welche ſelbſt in den Proceß erſter Ordnung gehört, ſo gelten Dichtigkeit und ſpecifiſches Gewicht als „Eigenſchaften erſter Potenz". Es giebt andere davon unabhängige Qualitäten der Materie, die von dem Proceß zweiter Ordnung abhängen und deßhalb „Eigenſchaften der zweiten Potenz" heißen. Sie folgen ſämmtlich aus den Functionen der Materie oder aus den verſchiedenen Verhältniſſen der Körper zum Magnetismus, zur Elektricität und zum chemiſchen Proceß; daher können ſie auch magnetiſche, elektriſche, chemiſche Eigenſchaften genannt werden. Das ſind die Qualitätsunterſchiede der Materie, um deren Ableitung es ſich handelt. Eben dieſe Aufgabe hatte Kant aus den Principien ſeiner Dynamik weder gelöſt noch zu löſen vermocht**).

## 2. Das Licht.

Gefordert wird die Ableitung der beſonderen Beſtimmungen der Materie aus dem dynamiſchen Proceß. In dieſer Stellung der Aufgabe iſt ſchon „das allgemeine Princip einer Conſtruction der Qualitätsunterſchiede" bezeichnet. Indeſſen iſt zur Löſung dieſer Aufgabe erſt eine Grundbedingung feſtzuſtellen, die bis jetzt noch den Charakter einer Vorausſetzung trägt. Es iſt dargethan, daß die productive Natur nur aus der Materie erkennbar ſei; es iſt vorausgeſetzt, daß die Materie von ſich aus einleuchte. Die Bedingungen zur Materie haben dieſen einleuchtenden Charakter nicht, die Functionen der Materie ſetzen ihn voraus. Daher ent-

*) Ebendaſ. §. 41.

**) Ebendaſ. §. 47.

ſteht hier die Frage: was macht die Materie einleuchtend oder phänomenal? Wäre die Materie kein Product, ſondern etwas urſprünglich Gegebenes, darum Unauflösliches und Unerkennbares, ſo bliebe ſie dunkel, und die obige Frage wäre nicht zu ſtellen, geſchweige zu löſen.

Nur weil die Materie Product iſt, kann ſie überhaupt einleuchtend ſein; nur wenn ſie auf einer Conſtruction beruht oder aus einer conſtruirenden Thätigkeit hervorgeht, iſt ſie Product; ſie iſt daher einleuchtendes Product nur dann, wenn dieſe „conſtruirende Thätigkeit" ſelbſt einleuchtet. Nun wird alle urſprüngliche Production der Natur nur erkannt aus der Reproduction, aus einem Proceß zweiter Ordnung. Daher heißt die Frage: in welcher Erſcheinung reproducirt die Natur ihre conſtruirende Thätigkeit? Und da dieſe in der Raumerfüllung beſteht, ſo wird gefragt: wie erſcheint die Natur als raumerfüllende Thätigkeit? Wie macht ſie als ſolche ſich einleuchtend?

Dieſe Erſcheinung muß in der Conſtruction der Materie dem dritten (raumerfüllenden) Moment entſprechen, welches alle drei Dimenſionen umfaßt. Dieſes dritte Moment war die Schwere, die zwar erſcheint, aber nur als Maſſe, als raumerfüllendes Product erſcheint, nicht als raumerfüllende Thätigkeit. In dem Product iſt die Thätigkeit gefeſſelt und verſchloſſen, daher kann in der Schwere ſelbſt die raumerfüllende Thätigkeit als ſolche nicht erſcheinen, vielmehr wird ſich die Erſcheinung derſelben zu der Schwere ſo verhalten müſſen, wie die reine Thätigkeit zu dem fixirten Product. Sie wird der Schwere entgegengeſetzt ſein, alſo als das Gegentheil der Schwere erſcheinen, ſie wird wie dieſe den Raum durchdringen, ohne ihn wie dieſe undurchdringlich zu machen oder als Maſſe zu erfüllen. Sie

wird daher den Raum nach allen drei Dimenſionen nur „beſchreiben" und als Gegentheil der ſchweren Maſſe, der raumerfüllenden Materie ſelbſt nicht materiell ſein. Wenn vermöge der Schwere die Repulſion durch die Attraction gefeſſelt wurde, ſo wird hier das Band der Kräfte gelöſt und die Repulſion erſcheint in ihrer Freiheit. Dieſe Erſcheinung iſt das Licht*).

Der Schwerkraft tritt die Lichtkraft entgegen als „die conſtruirende Kraft der zweiten Potenz" d. h. als die Reproduction der productiven Thätigkeit. Ohne eine ſolche Reproduction gäbe es in der Natur kein fortwährendes Bilden und Umbilden der Producte, keine Entwicklung, kein Leben. Daher jene von Schelling geltend gemachte Analogie zwiſchen dem Licht und der Bildungskraft. Wo Producte aufgelöſt und gebildet werden, wie im chemiſchen Proceß; wo das Product ſich ſelbſt reproducirt, wie im Leben, da iſt das Licht thätig. Hier iſt die Grundbedingung jener beſtändigen und ſich ſteigernden Selbſtproduction, die das Weſen der Natur und deren Erkennbarkeit ausmacht. Ihre Selbſtproduction vollendet ſich in der Selbſterkenntniß. Alles wirkliche Erkennen beſteht ja darin, daß die Entſtehung der Dinge reconſtruirt, die ſchaffende Natur reproducirt wird. Was im Lichte beginnt, vollendet ſich im Denken. „Wenn die Natur einmal zum Produciren des Producirens geht, ſo iſt ihr in dieſer Richtung keine Grenze mehr zu ſetzen, ſie wird auch dieſes Reproduciren wieder reproduciren können, und es iſt nicht zu verwundern, wenn ſelbſt das Denken nur der letzte Ausbruch von dem iſt, wozu das Licht den Anfang gemacht hat**)." So ſagt Schelling an einem andern Ort gegen Eſchenmayer: „der Impuls der Spontaneität fällt noch in die Sphäre der Natur

*) Ebendaſ. §. 43.

**) Ebendaſ. §. 45.

ſelbſt, es iſt das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem ſie in ihr begrenztes Inneres ſieht, und der die im Product gefeſſelte ideale Thätigkeit der conſtruirenden zu entreißen ſucht. Wie jene der Tag, ſo iſt dieſe (die conſtruirende) die Nacht, jene das Ich, dieſe das Nicht-Ich der Natur ſelbſt*).“

Von jeher hat der Inſtinct der Sprache das Denken mit dem Lichte, die Erkenntnißvorgänge mit Lichtvorgängen verglichen und von Klarheit der Vorſtellungen, Erleuchtung des Geiſtes u. ſ. f. geredet. Dem liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die Naturphiloſophie macht aus dem Gleichniß Ernſt, ſie ſieht in dem Licht nicht bloß ein Sinnbild, ſondern eine Vorbildung und Vorſtufe des Denkens, den erſten Ausdruck der Idealität, den Uract der Geiſtesthätigkeit, den Anfang des Erkenntnißproceſſes, der das Thema der Weltentwicklung ausmacht. Alles Erkennen iſt Reproduction. Setze als die Bedingung, aus der die Reproduction hervorgeht oder frei wird, nichts anderes als die ſchwere Materie, und die Erſcheinungsform jener Kraft kann keine andere ſein als das Licht; ſetze als die Bedingung, woraus das Licht ſich von neuem entbindet, den Organismus in ſeiner höchſten Entwicklung, und die Form, in der jetzt die conſtruirende Thätigkeit aufgeht, iſt der Intellect. Wie ſich auf der erſten Stufe der erkennbaren Naturproduction das Licht zur Schwere verhält, ſo verhält ſich auf der höchſten der Geiſt zum Leben. In dieſer Anſchauung liegt eine ſehr bedeutſame und fortwirkende Wendung der Naturphiloſophie. Wir haben in Schellings Entwicklung ſchon den Moment vor uns, von dem er ſagt: „als mir das Licht in der Philoſophie aufging“!

---

*) Ueber den wahren Begriff der Naturphiloſophie u. ſ. f. S. W. I. 4. S. 103.

## II.

## Die Qualitätsunterſchiede.

### 1. Wärme und Cohäſion.

Wenn die Natur nicht ihre productive oder conſtruirende Thätigkeit als ſolche reproducirt, ſo kann es überhaupt keinen dynamiſchen Proceß, alſo auch keine Qualitätsunterſchiede der Materie geben: daher iſt das Licht die zureichende und allgemeine Urſache der letzteren. Da der Proceß der zweiten Ordnung (dynamiſcher Proceß) den der erſten potenzirt und ſelbſt durch das Licht bedingt iſt, ſo kann dieſes „die potenzirende Urſache" ſchlechtweg heißen*).

Was in der Conſtruction der Materie das erſte Moment oder die erſte Dimenſion (Länge) bedingt, erſcheint in der Reconſtruction der Materie als Function der Länge oder als Längenkraft, deren Product diejenige Eigenſchaft des Körpers giebt, die dem Magnetismus entſpricht. Nun wirkt die attractive Kraft in jeder Nähe als in die Ferne, ſie bindet daher in unendlich kleiner Entfernung die repulſive Kraft dergeſtalt, daß jeder folgende Punkt mit dem vorhergehenden durch eine Kraft zuſammenhängt, die der Entfernung jener Punkte von einander widerſtrebt: dieſer Zuſammenhang der Körpertheile iſt die Cohäſion, dieſe Kraft, die der Zerreißung des Körpers, alſo einer in gleicher Richtung mit der Länge des Körpers ziehenden Kraft Widerſtand leiſtet, iſt die Cohäſionskraft, deren höchſter Grad den cohärenteſten oder ſtarrſten Körper ausmacht. Dadurch iſt Geſtalt und Raumgröße des Körpers bedingt. Die Cohäſion im Zuſtande der Starrheit iſt daher ein Product des Magnetismus oder die

*) Allg. Deb. §. 47.

Eigenſchaft, welche dem Magnetismus entſpricht. Daher kann der Magnetismus nur in ſeinem Product d. h. in ſtarren Körpern erſcheinen, nur in ſolchen, die nicht den höchſten Grad der Cohärenz haben, weil hier die Pole und der Indifferenzpunkt in unendlicher Nähe liegen d. h. in denſelben Punkt fallen, der in einem ſolchen Körper überall iſt. Nur in Körpern von einer gewiſſen Starrheit kann die Eigenſchaft des Magnetismus hervortreten *).

Der Magnetismus erſcheint als Cohäſionsproduct, nicht als Cohäſionsproceß, als gewordene, nicht als werdende Cohäſion. Dieſe letztere kann nur erſcheinen, wenn eine beſtimmte Cohäſion aufgelöſt oder der Cohäſionszuſtand verändert wird. Eine ſolche Veränderung iſt zugleich Aufhebung der Geſtalt, Uebergang des Körpers in das Geſtaltloſe: der Proceß der Entfaltung im Gegenſatz zu dem der Geſtaltung. Alle Entfaltung iſt bedingt durch das Licht, das den Körper als Wärme durchdringt und dem vorhandenen Cohäſionszuſtande, der Starrheit der Geſtalt entgegenwirkt. Daher verhalten ſich Licht und Magnetismus, Wärme und Cohäſion, wie Entfaltung und Geſtaltung. „Mit dem Daſein des Lichts in der Natur iſt das Signal zu einem neuen Streit gegeben, der zwiſchen dem Proceß der Entfaltung und dem der Geſtaltung fortwährend geführt wird.“ Sie ſind einander entgegengeſetzt und bedingen ſich wechſelſeitig. Hieraus erklärt ſich der Zuſammenhang zwiſchen Licht und Magnetismus. Um dieſen Gegenſatz zwiſchen Geſtaltung und Entfaltung, zwiſchen Setzung und Aufhebung der Cohäſion zu bezeichnen, nennt Schelling die Wärme „das Princip des Unmagnetismus **).“ Da nun die Cohäſionskraft ſich nur äußern

*) Ebendaſ. §. 48. §. 51. Zuſ. 1 u. 2.

**) Ebendaſ. §. 49.

kann, indem ſie der Auflöſung des Cohäſionszuſtandes oder der Wärme widerſtrebt, ſo erſcheint ihre Wirkſamkeit durch die des Lichtes bedingt: in dieſer Rückſicht nennt Schelling das Licht „das Bedingende des Magnetismus". Der Magnetismus wirkt als Cohäſionskraft, dieſe Wirkſamkeit erſcheint als widerſtrebende Cohäſionskraft, im Streit mit der Wirkſamkeit des Lichtes, welche letztere daher die Erſcheinung des Magnetismus ſowohl hervorruft als aufhebt. Daraus erkläre ſich, warum die Wirkſamkeit des Lichtes im Körper (Wärme) eine der Bedingungen ſei, ohne welche der Magnetismus nicht zum Vorſchein komme; er erſcheint nur in undurchſichtigen Körpern. Daß Erwärmung magnetiſche Polarität hervorrufe, zeige ſich am Turmalin; daß Erhitzung die magnetiſche Polarität aufhebe, laſſe ſich an einer Magnetnadel darſtellen, die durch die Einwirkung eines Pols von ihrer natürlichen Richtung abgelenkt und durch die Erhitzung jenes Pols beſtimmt werde, in ihre frühere Lage zurückzukehren *).

Wenn das Licht die conſtruirende Kraft der zweiten Potenz iſt, ſo werden die Momente der letzteren (des dynamiſchen Proceſſes) auch am Lichte ſelbſt ſich darſtellen und es wird daher ein Lichtphänomen „gleichſam unter dem Schema des Magnetismus" geben, eine Art Lichtmagneten, worin die entgegengeſetzten Pole und die continuirlichen Abſtufungen zwiſchen beiden leuchtend hervortreten, wie es in dem länglichen Lichtbilde des Spectrums (den prismatiſchen Lichterſcheinungen) ſich zeigt. In dieſer Auffaſſung des Farbenphänomens als einer Polaritätserſcheinung bemerken wir von neuem jenen Berührungspunkt zwiſchen Goethe und Schelling **).

---

*) Ebendaſ. §. 50.

**) Ebendaſ. §. 52.

2. Die elektriſchen und die chemiſchen Qualitäten.

Das zweite Moment in der Conſtruction der Materie erſcheint in der Reproduction als Function der Fläche oder Flächenkraft, deren Product diejenigen Eigenſchaften der Körper ausmacht, die der Elektricität entſprechen. Durch die Reihe aller dieſer Eigenſchaften erſtreckt ſich der dem elektriſchen Proceß eigenthümliche, an verſchiedene Körper vertheilte Gegenſatz. Da nun jede Empfindung ihren entgegengeſetzten Pol hat, da alle Empfindungen durch Gegenſätze beſtimmt ſind, ſo betrachtet Schelling die Elektricität als das Beſtimmende aller ſinnlichen Qualitäten. In der elektriſchen Anziehung und Abſtoßung der Körper iſt ſchon eine Art wechſelſeitiger Wahrnehmung oder Empfindung wirkſam. Alle Qualitätsunterſchiede der Materie ſind erſchöpft durch die Verſchiedenheit der Cohäſionskräfte, die ſinnlichen Empfindungen und die chemiſchen Eigenſchaften, welche letzteren durch die Beziehungen der Körper zum chemiſchen Proceß beſtimmt ſind, der innerhalb der Materie das dritte Moment in deren Conſtruction, die beſtimmte Raumerfüllung, reproducirt. Hier erſcheint im Gegenſatz und in der Wechſelwirkung der Körper jene durchdringende Kraft, die in der Conſtruction der Materie die Schwere ausmacht, und die als conſtruirende Kraft überhaupt, die den Raum durchdringt, ohne ihn zu erfüllen, ſich im Lichte darſtellt*).

Die Grundbedingungen des chemiſchen Proceſſes ſind Körper, die ſich verhalten, wie jene einander polar entgegengeſetzten Kräfte, die der Magnetismus vereinigt, die Elektricität getrennt erſcheinen läßt. Der chemiſche Gegenſatz beruht auf der verkörperten

*) Ebendaſ. §. 53. 55.

elektriſchen Polarität, der eine Körper repräſentirt die Repulſionskraft (poſitive Elektricität), der andere die Attractionskraft (negative Elektricität). Nun iſt der chemiſche Proceß als Reproduction der Materie (wechſelſeitige Durchdringung der Körper) ein Proceß ſowohl der Entfaltung oder Auflöſung als der Geſtaltung. Daher werden unter den Grundbedingungen deſſelben auch ſolche Körper ſein müſſen, welche die geſtaltende Kraft der Cohäſion in größerem oder geringerem Grade repräſentiren. Je ſtärker die Cohärenz, deſto größer das Uebergewicht der Attraction oder des negativen Magnetismus, umgekehrt im entgegengeſetzten Fall. Daher müſſe es chemiſche Repräſentanten nicht bloß der poſitiven und negativen Elektricität, ſondern auch des poſitiven und negativen Magnetismus geben: jene ſeien Waſſerſtoff und Sauerſtoff, dieſe Stickſtoff und Kohlenſtoff. Die letztere Parallele hatte Steffens aufgeſtellt, Schelling entlehnte ſie als einen „höchſt glücklichen Gedanken", weil auf dieſe Art durch den Magnetismus die chemiſchen Eigenſchaften der urſprünglich ſtarren und feſten Körper ebenſo bedingt erſcheinen, als durch die entgegengeſetzten Elektricitäten die der urſprünglich flüſſigen. (Daran knüpft ſich die von Steffens ausgeſprochene, von Schelling getheilte Vermuthung, ob nicht der Stickſtoff ein dunſtförmig aufgelöſtes Metall ſei und alle Metalle Zuſammenſetzungen aus Kohlenſtoff und Stickſtoff.) Poſitiv elektriſch ſei ſtets der verbrennlichere, negativ elektriſch der verbranntere Körper; in der Verbrennung löſe ſich der ganze Körper in poſitive Elektricität auf, durch die Verbrennung gehe er aus dem Maximum des poſitiv elektriſchen Zuſtandes über in das Minimum des negativ elektriſchen *).

*) Ebendaſ. §. 54—57.

### 3. Der Galvanismus und die volta'ſche Säule.

Es giebt einen Proceß, in dem jene drei Formen des dynamiſchen ſowohl vereinigt als getrennt ſind: der Galvanismus, der die magnetiſche, elektriſche, chemiſche Thätigkeit in ſich vereinigt und zugleich in den leitenden Körpern, die ſich durch ihre Cohäſionsgrade unterſcheiden (dem flüſſigen Leiter und den beiden feſten von höherer und geringerer Cohäſion) getrennt darſtellt. Das Schema des Magnetismus ſei die Linie, das der Elektricität der Winkel, das des Galvanismus der Triangel. Dieſe drei Kräfte ſeien gleichſam „die Primzahlen der Natur", ihre Schemata „deren allgemeine Hieroglyphen"*).

So enthält der Galvanismus den dynamiſchen Proceß in allen ſeinen Momenten und bedingt zugleich den organiſchen: „er iſt das eigentliche Grenzphänomen beider Naturen." Die Functionen der organiſchen Natur, Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb, ſind die höheren Potenzen des Magnetismus, der Elektricität und der chemiſchen Production**).

In demſelben Jahr, wo Schelling dieſe ſeine Deduction des dynamiſchen Proceſſes veröffentlichte, war die volta'ſche Säule erfunden worden. Noch in demſelben Heft der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik brachte Schelling die Nachricht, daß die Darſtellung der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes im Galvanismus in zwei Verſuchen von Volta auf das Vollkommenſte erreicht ſei: der eine Verſuch ſei die Zuſammenſetzung einer leydener Flaſche, die ſich ſelbſt lade, der andere die Waſſerzerſetzung durch den galvaniſchen Strom, wobei Sauerſtoff und Waſſer-

*) Ebendaſ. §. 59. Vgl. oben Cap. XX. S. 582—586.

**) Allg. Ded. §. 61. Vgl. oben Cap. XI. S. 482 flgd.

ſtoff ſich ganz wie entgegengeſetzte Elektricitäten verhalten. Der erſte ſei völlig neu, der zweite nur die neue und glückliche Modification einer Entdeckung, deren Priorität J. W. Ritter gebühre*).

---

*) Zeitſchr. f. ſpecul. Phyſik. I. 2. (1800). Miscellen. B. 4. S. W. I. 4. S. 544—546.

# Vierundzwanzigſtes Capitel.

## Naturphiloſophie und Identitätslehre.

### I.

### Naturphiloſophie und Wiſſenſchaftslehre*).

#### 1. Umbildung der Philoſophie.

Als Schelling die „Deduction des dynamiſchen Proceſſes" gab, hatte er bereits ſein „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" veröffentlicht und die Stellung, welche die Naturphiloſophie zur Wiſſenſchaftslehre einnahm, von Grund aus geändert. Es war keine Frage, daß die Aufgabe der Naturphiloſophie durch die Wiſſenſchaftslehre gefordert wurde, wohl aber konnte es von vornherein fraglich erſcheinen, ob innerhalb der letzteren jene Aufgabe bloß ungelöſt blieb oder auch unlösbar. Im erſten Fall verhält ſich die Naturphiloſophie zur Wiſſenſchaftslehre als eine Ausbildung und Ergänzung, im zweiten als eine Erweiterung und Umbildung, ſie durchbricht die Grenzen, die mit den Principien der Wiſſenſchaftslehre zuſammenfallen und für dieſe ſelbſt unüberſteiglich ſind. Gilt der erſte Fall, ſo erſcheint die Wiſſenſchaftslehre als das Syſtem der Philoſophie, der Ausbildung bedürftig und fähig; gilt der zweite Fall, ſo erſcheint die Wiſſen-

*) Zu vgl. Cap. XXVII. Nr. II.

ſchaftslehre zur Ausbildung einer Naturphiloſophie nicht fähig und darum der Umbildung bedürftig, es iſt dann ein neues Syſtem, eine Reform der Philoſophie nothwendig, die von der Naturphiloſophie ausgeht. Als Schelling die letztere unternahm, ſtand er in der vollen Anerkennung der fichteſchen Herrſchaft. Unter ſeinen Händen hat ſich das Werk zu einer Bedeutung und Selbſtändigkeit entwickelt, die ſich der Wiſſenſchaftslehre gegenüberſtellt und von derſelben emancipirt. Jetzt fühlt er ſich als Begründer eines neuen Syſtems, zu dem von Kant her Fichte nur den Uebergang gebildet. Von einer nur noch bedingten Anerkennung Fichtes wird Schelling ſchnell fortſchreiten zur ſchroffſten Entgegenſetzung.

Um den chronologiſchen Gang genau einzuhalten, hätten wir den Abſchnitt der Naturphiloſophie bereits abbrechen und die letzten ihr ſpecifiſch zugehörigen Abhandlungen erſt innerhalb der Identitätslehre wieder aufnehmen müſſen. Aber ein ſolcher Abbruch würde die Darſtellung geſtört haben und ſcheint um ſo weniger zuläſſig, als einige jener Schriften mit den früheren Werken in unmittelbarer Verbindung ſtehen, wie die „Zuſätze" zur zweiten Auflage der Ideen (1803) und die „Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" in der zweiten Auflage der Schrift von der Weltſeele (1806). Daher wollen wir die Darſtellung der Naturphiloſophie ohne Unterbrechung vollenden und dann in einem neuen Abſchnitt die der Identitätslehre folgen laſſen. Nur auf dieſe Weiſe ordnen ſich die Werke unſeres Philoſophen in zuſammenhängende und überſichtliche Gruppen. Zugleich gewinnen wir durch dieſen Gang den günſtigen Standpunkt, um von der Naturphiloſophie aus die ganze Differenz zwiſchen Fichte und Schelling zu ermeſſen.

Sachlich genommen, betrifft dieſe Differenz das Verhältniß

der transſcendentalen und dynamiſchen Betrachtungsart, worüber Schelling in dem Schlußparagraph ſeiner „Deduction des dynamiſchen Proceſſes“ und in einer beſonderen Abhandlung „über den wahren Begriff der Naturphiloſophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulöſen“ ſeine Lehre einleuchtend und entſcheidend feſtgeſtellt. Die letzte Schrift war durch Eſchenmayer veranlaßt, der in Schellings „Entwurf“ die transſcendentale Begründungsart vermißt hatte*).

## 2. Die Realität der Natur.

Die Naturphiloſophie verhält ſich zur Wiſſenſchaftslehre, wie die Natur zum Ich (Bewußtſein). In dieſer Frage liegt der zu erleuchtende Cardinalpunkt, von dem alles Weitere abhängt. Man ſieht ſogleich, daß es ſich hier nicht um einen Rangſtreit philoſophiſcher Disciplinen handelt: ob die Naturphiloſophie in dem Syſtem der Philoſophie der Wiſſenſchaftslehre coordinirt oder ſubordinirt ſein ſoll? Steht die Naturphiloſophie innerhalb der Wiſſenſchaftslehre, ſo kann ſie die Natur nur als Object des Bewußtſeins begreifen d. h. als bloßes Phänomen. Die Frage von eminenter Bedeutung iſt daher: ob die Natur eine reale Geltung hat oder nur eine phänomenale? Iſt ſie nur Phänomen oder Object des Bewußtſeins, ſo gilt Fichtes Idealismus, das Bewußtſein (Ich) iſt dann das Erſte, Urſprüngliche, Vorausſetzungsloſe. Hat dagegen die Natur eine in ihr ſelbſt gegründete Realität, deren Entwicklung dem Bewußtſein

*) Allg. Ded. §. 63. „Anhang zu dem Aufſatz des H. Eſchenmayer, betr. den wahren Begriff der Naturphiloſophie u. ſ. f.“ Jener Aufſatz E. hieß: „Spontaneität = Weltſeele oder das höchſte Princip der Naturphiloſophie“. Zeitſchr. f. ſpec. Phyſik II. 1. (1801). S. W. I. 4. S. 79—103.

vorausgeht und daſſelbe bedingt, ſo gilt die Naturphiloſophie als „die phyſikaliſche Erklärung des Idealismus"; dann erſcheint jene Losreißung von der Natur, die das Bewußtſein vollzieht, als „die Intention der Natur ſelbſt", „dieſe hat von Ferne ſchon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche ſie durch die Vernunft erreicht," „der Menſch iſt Idealiſt nicht nur in den Augen des Philoſophen, ſondern in den Augen der Natur ſelbſt*)."

Eben dies überſieht der Philoſoph. Weil *für ihn* das Bewußtſein das erſte Object iſt, ſo nimmt er es für das Erſte überhaupt; in Wahrheit iſt es das Object in der höchſten Potenz. Er überſieht die Vorgeſchichte des Bewußtſeins, er läßt deshalb das Bewußtſein aus ſich entſtehen, als ob es autochthoniſch wäre. Darin beſteht die Täuſchung des Idealismus, die ein Blick in das Weſen der Natur enthüllt. „Nur der Phyſiker kommt hinter jene Täuſchung. Man möchte daher allen Menſchen, die in der Philoſophie jetzt zweifelhaft ſind und nicht auf den Grund ſehen, zurufen: „kommt her zur Phyſik und erkennt das Wahre". So lange der Menſch in der Betrachtung der Dinge nicht von *ſich* loskommen kann und daher nicht das Object als ſolches, ſondern immer ſich mitſieht, ſo lange beſteht jene Täuſchung, ſo lange kann er nicht „rein theoretiſch oder bloß objectiv denken", d. h. er kann nicht *Natur* denken, nicht ſeine eigene Vorgeſchichte erkennen, jene Entwicklung, in der er ſelbſt noch nicht war, ſondern nur angelegt war, woraus er hervorgeht. „Wenn die Menſchen erſt lernen werden, rein theoretiſch, bloß objectiv, ohne alle Einmiſchung von Subjectivem zu denken, ſo werden ſie dies verſtehen lernen**)."

Die Vorgeſchichte des Bewußtſeins enthält die Vorſtufen

*) Allg. Ded. §. 63. S. W. I. 4. S. 76.

**) Ebendaſ. S. 76. 77.

der Vernunft, in dieſer aufbewahrt, um erinnert, wiedervergegenwärtigt, reproducirt zu werden. Dieſe Aufbewahrung nennt Schelling „das transſcendentale Gedächtniß der Vernunft". Die Vernunft reproducirt ihre Vorſtufen, d. h. ſie erkennt die Natur. Wie wir ein erlebtes Object wiedererkennen, ſobald es gegenwärtig vor uns hintritt, ſo erkennt die Vernunft ihre erlebten Zuſtände wieder, wenn ſie in dauernder Gegenwart exiſtiren, als ſichtbare Objecte ihr Gedächtniß wecken und beleben. „Die platoniſche Idee, daß alle Philoſophie Erinnerung ſei, iſt in dieſem Sinne wahr; alles Philoſophiren beſteht in einem Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir eines waren mit der Natur." Gewiß, eines der tiefſinnigſten Worte Schellings!

Wenn aber das bewußte Erkennen die Reproduction der Natur und deren höchſte Potenz iſt, ſo muß die Natur die Vorſtufen der Erkenntniß enthalten und ſelbſt Erkenntnißproceß in niederer Potenz ſein, ſelbſt empfindend und anſchauend. „Nach unſerer Weiſe zu reden, können wir alſo ſagen: alle Qualitäten ſeien Empfindungen, alle Körper Anſchauungen der Natur, die Natur ſelbſt eine mit allen ihren Empfindungen und Anſchauungen gleichſam erſtarrte Intelligenz*)."

## II.

## Natur und Bewußtſein.

### 1. Die Natur als „depotenzirtes Ich".

Unter dieſem Geſichtspunkt muß die Philoſophie aufhören, ſubjectiver Idealismus zu ſein, was ſie nach Schellings Dafürhalten auf Fichtes Standpunkt war und blieb, denn die Wiſſenſchaftslehre wollte zwar das Bewußtſein ableiten, aber immer

*) Ebendaſ. S. 77.

mit den Mitteln des ſchon fertigen Bewußtſeins, woher jener unvermeidliche Cirkel kam, der wie ein Bann auf dieſem Syſtem lag*).

Es giebt dem Idealismus gegenüber eine ganze Parade von Einwürfen auf flacher Hand. Wenn alle Objecte meine Producte ſind, ob dann jener fünfzigjährige Baum, den ich ſo eben anſchaue, erſt vermöge dieſer Anſchauung entſtehe? Oder wie glücklich der Idealiſt ſei, der die göttlichen Werke des Plato und Sophokles und aller andern großen Geiſter als die ſeinigen betrachten könne! Wobei, wie Schelling witzig bemerkt, man nicht vergeſſen möge, wie ſehr dieſes Glück durch andere Werke, z. B. die des Fragers, gemäßigt werde. Jene Einwürfe ſind ſo lange ſcheinbar, als man im Idealismus den baaren Unſinn ſieht, ſie ſind ſelbſt in den Augen ihres eigenen Publicums hinfällig, wenn die Production im Sinne der Reproduction verſtanden wird. Es konnte Schelling nicht (wie Eſchenmayer zu glauben ſchien) darum zu thun ſein, gegen ſolche Einwürfe ſich zu decken oder ſolchen Colliſionen mit dem Idealismus auszuweichen**).

Die Naturphiloſophie iſt auch Idealismus, ſie iſt es als Conſtruction der Natur, nur iſt ſie keine „idealiſtiſche Conſtruction derſelben.“ „Es giebt einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ich. Jener iſt mir der urſprüngliche, dieſer der abgeleitete.“ Es iſt immer derſelbe Punkt, den Schelling gegen Fichte kehrt: die Unmöglichkeit, den Bann des Bewußtſeins zu durchbrechen und das Object zu erfaſſen, nicht erſt bei ſeinem Eintritt in das Bewußtſein, ſondern vor dieſem. Für das Ich muß der Eintritt des Objects in das Bewußtſein mit

*) Ueber den wahren Begriff der Naturphiloſophie u. ſ. f. S. W. I. 4. S. 85 flgd.

**) Ebendaſ. S. W. I. 4. S. 81—83.

der Entſtehung des Objects zuſammenfallen, weil das Ich nicht im Stande iſt, das Object in ſeinem urſprünglichen Entſtehen d. h. in der bewußtloſen Thätigkeit zu erblicken. Das Ich iſt die höchſte Potenz. Wenn alles Objective im Ich iſt, aber nicht gleich Ich, ſo kann es nur die niedere Potenz des Ich ſein: „das depotenzirte Ich". „Das Object hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphoſen durchlaufen, welche nöthig ſind, um es ins Bewußtſein zu erheben. Das Objective in ſeinem erſten Entſtehen zu ſehen, iſt nur möglich dadurch, daß man das Object alles Philoſophirens, das in der höchſten Potenz = Ich iſt, depotenzirt und mit dieſem auf die erſte Potenz reducirtem Object von vorn an conſtruirt *)."

### 2. Die Natur als Subject-Object.

Das Object hat demnach, bevor es ſich in das Bewußtſein erhebt, eine ſelbſtändige Realität, es bringt ſich und aus ſich das Bewußtſein hervor. Dieſe bewußtloſe Selbſtentwicklung (als Prius des Bewußtſeins) iſt die Natur. Um daſſelbe in der kürzeſten Formel auszuſprechen, die Schelling typiſch gemacht hat: „die Natur iſt Subject-Object". Als Selbſtproduction oder Selbſtentwicklung macht ſie ſich objectiv, eben darum iſt ſie Subject-Object, und zwar iſt ſie es ohne alle Einmiſchung des Bewußtſeins, daher iſt ſie „reines Subject-Object". Demgemäß heißt die Frage der Naturphiloſophie nicht mehr: „wie entſteht aus dem Objectiven das Subjective?" ſondern: „wie entſteht aus dem reinen Subject-Object das Subject-Object des Bewußtſeins?"

Setzen wir das Subjective gleich dem Idealen, das Objective

*) Ebendaſ. S. 84 flgd.

gleich dem Realen, ſo kann ſtatt Subject=Object in der obigen Formel auch geſagt werden: „das Ideal=Reale". „Mir iſt," erklärt Schelling, „das Objective ſelbſt ein zugleich Ideelles und Reelles, beides iſt nie getrennt, ſondern urſprünglich (auch in der Natur) beiſammen, dieſes Ideal=Reale wird zum Objectiven nur durch das entſtehende Bewußtſein, in welchem das Subjective ſich zur höchſten Potenz erhebt." Es iſt einleuchtend, daß dieſe höchſte Potenz nichts anderes ſein kann als Bewußtſein. Wenn das reine Subject=Object ſich objectiv iſt, ſo muß es allmälig ganz objectiv werden, d. h. die Natur muß im Bewußtſein und darum als Bewußtſein hervortreten. Die Natur in dieſem Sinn, aber auch nur in dieſem, iſt die nothwendige Bedingung des Bewußtſeins. So muß ſie ſein, wenn ſie reales Erkenntnißobject iſt oder, was daſſelbe heißt, wenn es ein wirkliches Wiſſen giebt. Darum konnte Schelling gewiſſen Einwürfen mit Recht erwiedern, daß er die Natur als Object nicht vorausſetze, vielmehr ableite, daß er überhaupt nichts vorausſetze, als was ſich unmittelbar aus den Bedingungen des Wiſſens als erſtes Princip einſehen laſſe, ein urſprünglich zugleich Sub= und Objectives, durch deſſen Handeln zugleich mit der objectiven Welt als ſolcher auch ſchon ein Bewußtes, dem ſie Object wird, und umgekehrt geſetzt werde. Dieſe Erklärung gilt gegen alle Einwürfe, die in der Naturphiloſophie Rückfall in Dogmatismus ſehen*).

### 3. Die Natur als Anſchauung.

Denn die Natur als reines Subject=Object, ohne alle Einmiſchung des Bewußtſeins betrachten, heißt keineswegs die Natur betrachten ohne alle Rückſicht auf das Bewußtſein. Im Gegen=

*) Ebendaſ. S. 86. 87.

theil ſie gilt als die Selbſtentwicklung, die ſich nothwendig zum Selbſtbewußtſein erhebt. Darin beſteht die Probe der Rechnung, daß deren Facit, die Summe und das Reſultat des Ganzen, gleichkommt dem Bewußtſein. Iſt das Philoſophiren mit einer Rechnung zu vergleichen, bei der das Bewußtſein oder das Erkenntnißvermögen die Rolle des Wirths hat, ſo läßt ſich allem Dogmatismus vorwerfen, daß er ſeine Rechnung ohne den Wirth gemacht habe, nicht aber dieſer Naturphiloſophie. Nur ſoll unter den Poſten der Rechnung nicht der Wirth ſelbſt vorkommen, das Bewußtſein ſoll da nicht mitſprechen, wo es überhaupt noch nicht ſpricht.

Dieſe Nichteinmiſchung des Bewußtſeins iſt es, was Schelling die zur Naturphiloſophie nothwendige Abſtraction von allen denjenigen Beſtimmungen nennt, die durch das freie Handeln in das Object geſetzt werden. „Ich fordere zum Behuf der Naturphiloſophie die intellectuelle Anſchauung, wie ſie in der Wiſſenſchaftslehre gefordert wird, ich fordere aber außerdem noch die Abſtraction von dem Anſchauenden in dieſer Anſchauung.“ Was Schelling verlangt, iſt demnach die intellectuelle Anſchauung ohne Ich, ohne Bewußtſein, alſo die intellectuelle Anſchauung als bewußtloſe Thätigkeit d. h. als Natur. Er fordert ſtatt des anſchauenden Ich die bewußtlos anſchauende Natur (reines Subject-Object)*).

Wenn wir in das Object der Betrachtung das ſubjective Bewußtſein gar nicht einmiſchen, dann haben wir das reine Object, dann denken wir „bloß objectiv oder rein theoretiſch“. Was wir in dieſer Weiſe denken, iſt die Natur ſelbſt. Daher ſind für Schelling „theoretiſche Philoſophie“ und „Naturphiloſophie“ Wech-

*) Ebendaſ. S. 86—88.

ſelbegriffe. „Die Philoſophie kehrt zu der alten griechiſchen Eintheilung in Phyſik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philoſophie der Kunſt) vereinigt ſind*)."

## III.

### Das Identitätsſyſtem.

Wir gewinnen den Blick auf das ganze Syſtem, deſſen Theile Glieder einer Entwicklung ausmachen. „In ihm iſt abſolute Continuität, es iſt eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachſten in der Natur an bis zum Höchſten und Zuſammengeſetzteſten, dem Kunſtwerk heraufgeht." „Es giebt nicht zwei verſchiedene Welten, ſondern nur die eine ſelbige, in welcher alles und auch das begriffen iſt, was im gemeinen Bewußtſein als Natur und Geiſt ſich entgegengeſetzt wird**)."

Dieſe Weltanſchauung will Schelling in ſeinem Syſtem der Philoſophie darſtellen. „Ich halte ſie," ſagt er am Schluß unſerer Abhandlung, „für die allein wahre, durch ſie wird aller Dualismus auf immer vernichtet und alles abſolut Eines***)."

Mit dem Begriff des Subject-Object ſind drei wichtige Beſtimmungen gegeben:

1) Die Methode der Entwicklung, kraft deren das Subjective aus jeder Objectivirung ſich zu einer neuen Stufe (Potenz) ſeiner Thätigkeit erhebt. Das iſt „die Methode der Potenzirung", die Schelling ſtets für ſeine Erfindung erklärt, als ſolche feſtgehalten und niemals verleugnet hat. (Er hat ſpäter ihr Gebiet und ihre Tragweite begrenzt.)

*) Ebendaſ. S. 92.

**) Ebendaſ. S. 89. S. 102.

***) Ebendaſ. S. 102.

2) Das Princip der Identität, die das Thema der geſammten Weltentwicklung und jeder Stufe derſelben ausmacht in niederer oder höherer Potenz. Alle Entwicklungsunterſchiede in Natur und Welt ſind daher nur quantitative Differenzen.

3) Deshalb muß die urſprüngliche Einheit, von der ausgegangen wird und die ſelbſt aller Entwicklung (Differenzirung) zu Grunde liegt, als eine ſolche gefaßt werden, in der noch keinerlei Differenz enthalten iſt, ſonſt wäre ſie in der Entwicklung begriffen, nicht deren Princip. Dieſe Einheit nennt Schelling „die abſolute Indifferenz".

# Fünfundzwanzigstes Capitel.

## Die Naturphiloſophie als Ideenlehre.

### I.

### Der neue Standpunkt.

#### 1. Das transſcendentale Princip als Weltprincip.

Wer Schellings naturphiloſophiſche Schriften in chronologiſcher Ordnung durchläuft, wird nach dem Zeitpunkt, den wir erreicht haben, ich meine nach dem Jahre 1801, eine auffallende Veränderung bemerken, die ſich ſchon in der Sprache und Ausdrucksweiſe kundgiebt. Neue Termini treten auf, abſtracter und dunkler als die früheren. Wenn man den Grund dieſer Veränderung, den nur eine tief eindringende, mit dem Ideengange des Philoſophen ganz vertraute Aufmerkſamkeit erkennt, nicht klar vor ſich ſieht, ſo wird man bald von dem Studium dieſer Schriften zurücktreten, abgeſchreckt und ermüdet von der Unverſtändlichkeit der Darſtellung. Um die Probe zu machen, vergleiche man die erſte Einleitung in die „Ideen" vom Jahr 1797 mit dem „Zuſatz" vom Jahr 1803 *). Damals konnte Schelling den Begriff der Natur und die Aufgabe einer Naturphiloſophie

*) „Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondere als nothwendigen und integranten Theil der erſten." S. W. I. 2. S. 57—73.

im Anſchluß an Kant und Fichte begründen, während jetzt dieſe Begründung geſchehen ſoll aus den eigenen Mitteln ſeines neuen Syſtems. Er bedarf einer eigenen Principienlehre. Seine Aufgabe iſt: es ſoll mit den tranſſcendentalen Principien, unter deren bisheriger Herrſchaft die Natur aus den Bedingungen der ſubjectiven Erkenntniß erklärt wurde und daher durchgängig einen phänomenalen Charakter behielt, die Realität der Natur vereinigt werden. Die Natur beſteht unabhängig von unſerem ſubjectiven Erkennen, das ſie vielmehr ſelbſt bedingt und hervorbringt: das iſt ihre Realität und zwar in Rückſicht auf das ſubjective Bewußtſein ihre unbedingte Realität. Aber ſie beſteht nicht unabhängig von den Bedingungen des Erkennens überhaupt, ſie trägt dieſe Bedingungen und damit die tranſſcendentalen Principien ſelbſt in ſich: das iſt ihre Idealität. Auf keine andere Weiſe iſt jene That auszuführen, zu der ſich Schelling berufen fühlte: der Durchbruch aus dem Netze des ſubjectiven Bewußtſeins und ſeiner Vorſtellungswelt in das freie und offene Feld der Wirklichkeit. Daher müſſen wir urtheilen, daß der Punkt, in dem wir Schelling angelangt ſehen, ein in ſeinem Ideengange nothwendig geſetztes und folgerichtiges Ziel war.

Die Sache ſelbſt liegt ſehr einfach. Setze die Natur als bedingt durch das ſubjective Bewußtſein d. h. als bloßes Object oder Phänomen, und du haſt der Natur diejenige Realität abgeſprochen, aus der das ſubjective Bewußtſein erfahrungsmäßig hervorgeht. Setze die Natur als Ding an ſich, wie es bei den Naturaliſten der vorkritiſchen Zeit und den unkritiſchen Naturaliſten, die immer ſind, der Fall war, und du haſt der Realität der Natur diejenigen Bedingungen genommen, vermöge deren ſie das ſubjective Bewußtſein hervorbringt. Beides iſt unmöglich und durch die Erfahrung ſelbſt verurtheilt. Eine Natur, die erſt

aus dem ſubjectiven Bewußtſein hervorgeht, iſt keine; eine Natur, aus welcher das ſubjective Bewußtſein nicht hervorgehen kann, iſt auch keine. Was alſo bleibt übrig, als die Principien, in denen und durch welche alles Erkennen beſteht, in die Wurzeln der Natur ſelbſt, in den innerſten Grund der Welt ſelbſt zu verlegen und von hier aus die Weltentwicklung zu betrachten und zu begründen?

Genau dieſes iſt der Punkt, dem Schelling jetzt gegenüberſteht und auf den ſeine ganze ſpeculative Forſchung ſich richtet. Möglich, daß es auch nur ein Durchgangspunkt iſt. Vorläufig iſt es der zu befeſtigende Ausgangspunkt, den Schelling beim Anfange ſeiner Laufbahn nicht in dieſer Klarheit vorſtellte. Jetzt ſieht er von oben herab auf ſein erſtes naturphiloſophiſches Werk, indem er daſſelbe zum zweitenmale in die Oeffentlichkeit einführt: „es habe nur die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahnungen der Naturphiloſophie enthalten*).“

## 2. Das Abſolute. Abſoluter Idealismus.

Die Philoſophie iſt nicht mehr relativer oder ſubjectiver Idealismus, der ſeinen Ausgangspunkt in den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß nimmt. Sie hat das Princip zu erkennen, aus dem die wirkliche Welt, die Natur und Geiſt in ſich begreift, nothwendig folgt: dieſes das Univerſum bedingende, umfaſſende und aus ſich erzeugende Princip nennt Schelling „das Abſolute“. „Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft des Abſoluten.“ Wäre das Abſolute erkenntnißlos, blind, Natur im gewöhnlichen Sinn, ſo wäre eine ſolche Wiſſenſchaft und überhaupt alles Er-

*) Zuſatz z. Einleitg. in die Ideen. S. W. I. 2. S. 69.

kennen unmöglich. Das Abſolute iſt ſelbſt Erkennen. Es iſt nicht naturaliſtiſch, ſondern idealiſtiſch zu faſſen: daher iſt die Philoſophie „abſoluter Idealismus", der das Syſtem des Ganzen, die Naturphiloſophie und den relativen Idealismus in ſich begreift*). So iſt die Naturphiloſophie die eine nothwendige Seite des Ganzen, hervorgehend aus dem abſoluten Idealismus, vorausgehend dem relativen**).

Aus dem Begriff des Abſoluten folgt, daß es nicht von außen erkannt, nicht Gegenſtand einer fremden Erkenntniß ſein, ſondern die Erkenntniß deſſelben nur in ihm ſelbſt ſtattfinden kann. Sein Erkanntwerden iſt Selbſterkennen. Das Abſolute ſelbſt iſt Erkenntnißact (Vernunft), die Philoſophie als Wiſſenſchaft des Abſoluten fällt mit dieſem Acte zuſammen, ſie ſteht innerhalb deſſelben und betrachtet in dieſem Lichte die Welt, oder ſie bleibt für immer im Netze des ſubjectiven Bewußtſeins befangen und gefangen und ſieht ſtatt der Dinge nur deren Bilder und Schatten an der Wand ihrer beſchränkten Vorſtellungsweiſe, wie jene Höhlenbewohner Platos.

Das Abſolute iſt als Selbſterkennen zugleich ſubjectiv und objectiv, ideal und real. Es hieße den Begriff des Abſoluten aufheben und in die Schranken des ſubjectiven Bewußtſeins zurückkehren, wollte man dieſe beiden Seiten als getrennt vorſtellen. Das Abſolute iſt daher die Einheit oder Identität des Subjectiven und Objectiven, und zwar deren „abſolute Identität", da jede Einſchränkung ſeinem Weſen widerſtreiten würde. Es iſt unmöglich zu meinen, daß von jenen beiden Seiten die eine mehr oder weniger abſolut als die andere ſei, daß etwa auf der

*) Ebendaſ. S. 66. 68.

**) Ebendaſ. S. 58.

Seite des Idealen das Absolute gegenwärtiger sei als auf der des Realen oder umgekehrt. Demnach sind folgende Sätze gleichbedeutend: das Absolute = Subject-Object = absolute Identität des Subjectiven und Objectiven (Idealen und Realen) = das absolut Ideale ist das absolut Reale. Wie einer dieser Sätze nicht gilt, ist das Absolute nicht mehr als Subject-Object, nicht mehr als absolutes Erkennen zu fassen, dann ist eine Wissenschaft des Absoluten, also Philosophie als absoluter Idealismus d. h. eine die Schranken des subjectiven Bewußtseins und Vorstellens durchbrechende, eine aus der Schattenwelt in die Sonnenwelt emporsteigende Philosophie unmöglich. So allein erklärt sich der folgende Ausspruch Schellings: „der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht, daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei*)."

### 3. Die Einheiten.

Aus dem Begriff des Absoluten als Subject-Object (= Selbsterkennen = absolute Vernunft) folgt, daß es sich objectiv ist. Subject-Object sein heißt sich als solches bethätigen. Sich objectiviren heißt sich in Object, das Object in sich verwandeln. Oder anders ausgedrückt: sich objectiviren heißt eingehen in den Unterschied, in die wirkliche Differenz des Subjectiven und Objectiven und aus dieser Differenz die Einheit (sich) wiederherstellen.

Was aus dem Absoluten folgt, ist ewig, wie dieses. Daher

*) Ebendas. S. 58.

ſind die eben bezeichneten Acte nicht zeitlich unterſchiedene, ſondern nothwendige, in dem Abſoluten ſelbſt ewig gegenwärtige Folgen. Wir unterſcheiden in dem abſoluten Erkenntnißact dieſe drei Momente oder Acte, in denen das Abſolute ſich zur Darſtellung bringt: es erſcheint vermöge ſeiner Selbſtobjectivirung 1) als Object, 2) als das über jedes Object ſich erhebende Subject, 3) als die Einheit beider. In jedem dieſer Momente iſt das Abſolute als ſolches dargeſtellt, ganz und ungetheilt. Jeder iſt „Einheit" und „Abſolutheit". Indem nun Schelling das Subjective mit dem Worte „Weſen (Unendlichkeit, Einheit)", das Objective mit „Form" bezeichnet, erklärt er die erſte jener Einheiten als „die Einbildung des Weſens in die Form (Geburt des Unendlichen in das Endliche, der Einheit in die Differenz)", die zweite als „die Auflöſung der Form in das Weſen (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche)", die dritte als die untrennbare Vereinigung beider. Die erſte Einheit bildet den innerſten Grund der realen Welt oder der Natur, die zweite den der idealen Welt, die dritte den der Zuſammengehörigkeit beider. Der Inbegriff dieſer drei Einheiten iſt die Allheit oder das Univerſum.

### 4. Die Ideen.

Das Univerſum iſt demnach die Selbſtoffenbarung des Abſoluten, worin von Ewigkeit Natur und Geiſt eines ſind. Die ewige Welt oder Natur iſt wohl zu unterſcheiden von der bedingten, ſinnlichen Welt: dieſe iſt das Object des ſubjectiven Bewußtſeins, jene das des Abſoluten, ſie iſt deſſen Gegenbild, die von demſelben durchſchaute und erkannte Welt. Sie iſt als unabhängig von allem ſubjectiven Bewußtſein abſolut real; ſie iſt als Object des Abſoluten zugleich abſolut ideal (phänomenal). Hier entſteht in der ſchelling'ſchen Philoſophie ein Be-

griff, der erſt jetzt in dieſelbe eintreten kann und völlig dunkel und unverſtanden bleibt, wenn er nicht an dieſer Stelle erleuchtet wird. Object ſein heißt durch das Wiſſen bedingt ſein. Verneint man dieſe Bedingung überhaupt und nimmt die Dinge unabhängig von allem Wiſſen als Dinge an ſich, ſo iſt alle Transſcendentalphiloſophie aufgehoben und aller Dogmatismus wiederhergeſtellt; dann iſt das Wiſſen in jeder Form unmöglich, und es giebt überhaupt keine Objecte oder Phänomene. Die Transſcendentalphiloſophie gilt. Es kann ſich nur darum handeln, in welcher Form das Wiſſen als Bedingung der Objecte zu gelten hat. Iſt dieſe Bedingung das ſubjective Bewußtſein, ſo hat man Objecte oder Phänomene, aber auch nichts weiter, man hat Objecte, die bloße Vorſtellungen ſind, aber keine Realitäten. Iſt dagegen die Welt im abſoluten Wiſſen gegründet, ſo iſt ſie phänomenal und real zugleich, dann iſt ſie nicht bloße Vorſtellung, ſondern, wie Schelling ſagt, Idee. Das iſt jener neue Begriff, womit die ſchellingſche Philoſophie für die meiſten, denen ſie nicht ſchon von Anbeginn dunkel war, ſich von jetzt an verdunkelt. Freilich hat in der Darſtellung dieſes Begriffs der Philoſoph an didaktiſcher Klarheit viel zu wünſchen gelaſſen, er hat hier ſelbſt zu ſehr nach Klarheit gerungen, um ſie andern zu geben. Doch kann, wer ſeinen Ideengang verſteht und bemeiſtert, über die Bedeutung der Sache nicht im Zweifel ſein. Idee iſt das Object des abſoluten Wiſſens, das Object im Abſoluten. Nennen wir die von allem ſubjectiven Wiſſen unabhängige Realität Ding an ſich, ſo iſt bei Schelling „Idee" und „Ding an ſich" gleichbedeutend. Erſt hieraus wird ganz einleuchtend, welche Bewandtniß es bei Schelling hat mit jener typiſchen Formel: „Idealität und Realität ſind identiſch", „das abſolut Ideale iſt auch das abſolut Reale." Hier enthüllt ſich der tiefſte Sinn der Identitätslehre.

Verſteht man dieſen nicht, ſo hat man leere Formeln vor ſich. Ich laſſe den Philoſophen ſelbſt reden. „Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben", heißt es in dem erſten Zuſatz zu den Ideen, „iſt daſſelbe, was andere unter Ideen oder Monaden verſtanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieſer Begriffe ſelbſt längſt verloren gegangen iſt. Jede Idee iſt ein Beſonderes, das als ſolches abſolut iſt. Die Abſolutheit iſt immer eine, ebenſo wie die Subject-Objectivität dieſer Abſolutheit in ihrer Identität ſelbſt, nur die Art, wie die Abſolutheit in der Idee Subject-Object iſt, macht den Unterſchied." „Die Dinge an ſich ſind alſo die Ideen in dem ewigen Erkenntnißact, und da die Ideen in dem Abſoluten ſelbſt wieder eine Idee ſind, ſo ſind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich ein Weſen, nämlich das der reinen Abſolutheit in der Form der Subject-Objectivirung *)."

## II.

## Die Naturphiloſophie als Ideenlehre.

### 1. Das Abſolute und die Welt.

Die Ideen ſind in einander, ſie ſind eine Idee: die Selbſtanſchauung des Abſoluten. Jene Einheiten, die wir als Acte der Selbſtobjectivirung unterſchieden haben, ſind im Abſoluten ſelbſt nicht geſchieden, darum ſind ſie auch als ſolche nicht erkennbar. Um erkennbar zu ſein, müſſen die Einheiten ſich ſcheiden und aus dem Abſoluten hervortreten als geſchiedene oder „beſondere Einheiten". Jener eine, ungetheilte, ewige Act der Selbſtobjectivirung des Abſoluten erſcheint jetzt in einer Reihe

*) Ebendaſ. S. 64 flg.

von Handlungen, deren jede einen beſonderen Act für ſich ausmacht. Das ewige Univerſum, gleich der Selbſtanſchauung des Abſoluten, ſcheidet ſich in die beiden beſonderen Welten der Natur und des Geiſtes, die beide zwar eine Welt bilden, aber eine Welt, die ſich entwickelt. Kurzgeſagt: erkennbar wird die Selbſtanſchauung des Abſoluten nur als Weltentwicklung.

Hieraus erhellt die Differenz zwiſchen der ewigen und der zeitlichen, ſichtbaren, von Stufe zu Stufe ſich entfaltenden Natur. Jene iſt Geiſt, dieſe wird Geiſt. Dort ſind Natur und Geiſt in abſoluter (ewiger) Einheit, d. h. das Sein der Natur iſt zugleich ihr Erkanntſein, der Act, der ſie ſetzt (Objectivirung des Abſoluten) und der Act, der ſie erleuchtet und vergeiſtigt (Subjectivirung des Objects), ſind ungetheilt ein Act. Aber die ewige Natur will nicht bloß erkannt ſein, ſondern ſich erkennen. Daher müſſen jene beiden ungetheilten Acte geſchieden werden und dergeſtalt als beſondere hervortreten, daß der erſte den zweiten bedingt. Das iſt die Natur, die ihr eigenes Erkanntwerden hervorbringt: die Stufenreihe aller Dinge, die natura naturata als nothwendige Folge der natura naturans (der ewigen Natur). So lange jene Acte nicht unterſchieden ſind, ſondern ungetheilt einen ewigen Act ausmachen, ſind ſie auch nicht erkennbar. Erkennbarkeit iſt Unterſcheidbarkeit. Das Nichtunterſcheidbare liegt im Dunkel. Daher giebt es im Abſoluten etwas Unerkennbares, eine Nacht, die nur gelichtet werden kann durch die Geburt der ſichtbaren Welt. Nun iſt die ewige Welt im Abſoluten, daher die ſichtbare, als von ihr unterſchieden, außer demſelben. Hier iſt in Schellings Lehre der fragliche und ſchwierige Punkt, der den ſogenannten Uebergang vom Abſoluten zur Welt (vom Unendlichen zum Endlichen) betrifft. So weit die Sache jetzt einleuchtet, iſt dieſer Uebergang eine nothwendige Folge aus dem

Begriff des Erkennens: der Fortſchritt von der Nichterkenntniß zur Erkenntniß, von der Nichtunterſcheidung zur Unterſcheidung, von der Nacht zum Licht. Eben dieſer Fortſchritt treibt und bewegt den Weltproceß. Daher faſſen wir die Lehre vom Abſoluten als die Feſtſtellung einer im Fundamente der Naturphiloſophie angelegten, aber noch nicht begründeten Anſchauung: daß die Natur ſelbſt Erkenntnißproceß iſt*).

### 2. Ideen und Potenzen.

Die Natur iſt nicht bloß Object, ſondern Subject-Object. Die Idee der Natur iſt in dieſer ſelbſt wirkſam und treibt ſie von Stufe zu Stufe. Was die Natur nicht mit einemmale ſein kann (erkannte Natur), wird ſie allmälig, daher die Entwicklung. Jene Acte, die in der Idee vereinigt und ungetheilt ſind, erſcheinen hier geſondert und ſtufenmäßig entfaltet. Die Natur iſt nicht bloß im Ganzen eine beſondere Einheit des Idealen und Realen, ſondern ſie iſt eine ſolche Einheit in beſonderer Form auf jeder ihrer Stufen, ſie iſt eine Reihe ſolcher beſonderer Einheiten, die der des Ganzen untergeordnet ſind. Als Glieder einer ſolchen Reihe ſind jene Einheiten „Potenzen". Was im Abſoluten „Ideen", das ſind in der Natur „Potenzen". Die Potenzen ſind die Ideen per Natur. Daher iſt die Naturphiloſophie Ideenlehre, denn ſie iſt Potenzen- oder Entwicklungslehre. „Betrachtet man die Naturphiloſophie", ſagt Schelling, „von ihrer philoſophiſchen Seite, ſo iſt ſie bis auf dieſe Zeit der durchgeführteſte Verſuch von Darſtellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt." „Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahnt oder wenigſtens für

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 515—517.

unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darſtellung der Intellectualwelt in den Geſetzen und Formen der erſcheinenden und alſo hinwiederum vollkommenes Begreifen dieſer Geſetze und Formen aus der Intellectualwelt, iſt durch die Naturphiloſophie theils ſchon wirklich geleiſtet, theils iſt ſie auf dem Wege dazu, es zu leiſten*)."

Die Ideen ſind nur aus den Potenzen erkennbar. Das iſt in der kürzeſten Formel Schellings Lehre vom Verhältniß des Abſoluten zur Welt, der ewigen Natur zur ſichtbaren, der natura naturans zur natura naturata. Hören wir den Philoſophen ſelbſt. „So wie ſich jenes ewige Erkennen in der Unterſcheidbarkeit zu erkennen giebt und aus der Nacht ſeines Weſens in den Tag gebiert, ſehen wir unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als beſondere hervortreten. Die erſte, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Abſolutheit ſich unmittelbar wieder in die andere, ſo wie dieſe ſich in ſie verwandelt, iſt, als dieſe unterſchieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als ſolche da unterſchieden, wo in jenen beiden die beſondere Einheit einer jeden, indem ſie für ſich abſolut wird, ſich zugleich in die andere auflöſt und verwandelt. Aber eben deswegen muß auch jede in ſich wieder, wenn nämlich jede als die beſondere Einheit unterſchieden werden ſoll, die drei Einheiten unterſcheidbar enthalten, die wir in dieſer Unterſcheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, ſo daß dieſer allgemeine Typus der Erſcheinung ſich nothwendig auch im Beſonderen und als derſelbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt." „Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die

*) Ideen. Einleitg. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 69.

Natur an ſich oder die ewige Natur iſt eben der in das Objective geborene Geiſt, das in die Form eingeführte Weſen Gottes, nur daß *in ihm* dieſe Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erſcheinende Natur dagegen iſt die als ſolche oder in der Beſonderheit erſcheinende Einbildung des Weſens in die Form, alſo die ewige Natur, ſofern ſie ſich ſelbſt zum Leib nimmt und ſo ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt als beſondere Form darſtellt. Die Natur, ſofern ſie als *Natur* d. h. als dieſe beſondere Einheit erſcheint, iſt demnach als ſolche ſchon *außer* dem Abſoluten, nicht die Natur als der abſolute Erkenntnißact ſelbſt (natura naturans), ſondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol deſſelben (natura naturata). Im Abſoluten iſt ſie mit der entgegengeſetzten Einheit, welche die der idealen Welt iſt, als *eine* Einheit, aber eben deswegen iſt in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, ſondern beide ſind als *eine* Welt*)."

### 3. *Plato und Spinoza. Bruno und Leibniz.*

Zwei einander völlig entgegengeſetzte Weltanſchauungen begegnen und durchdringen ſich hier in der Lehre Schellings, die ihren eigenthümlichen Charakter als Entwicklungs- oder Potenzenlehre nicht ändert, nur tiefer anlegt und begründet. Daß er die eigene Lehre durch die Begriffe der natura naturans und natura naturata ſo nachdrücklich charakteriſirt, zeigt ſchon, daß er in einem Grundzuge derſelben ſich eines fühlt mit *Spinoza*: es iſt die Betrachtung der Dinge „sub specie aeterni". Alles ſoll nothwendig folgen aus dem Abſoluten, aus dem ewigen Erkennen. „In der Naturphiloſophie finden Erklärungen ſo wenig ſtatt als

*) Ebendaſ. S. 66—67.

in der Mathematik, sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch Erscheinungen vorgeschriebene Richtung, ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je gewisser sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt*)."

Der geistesverwandte Zug mit Spinozas Grundanschauung lag in Schellings Natur, er wurde sich früh desselben bewußt und blickte zu Spinoza empor als seinem Vorbild. Aber erst jetzt fühlte er sich gerüstet, auf seinem eigenen Wege, die Methode Spinozas vor Augen, der Welt ein ähnliches Vorbild zu bieten. Er gab es oder hatte es schon unter dem eben ausgesprochenen Gesichtspunkt gegeben in jener Abhandlung, die erst später in den Kreis unserer Darstellung fällt: „Darstellung meines Systems der Philosophie."

Daß er die Naturphilosophie gleichsetzt der Ideenlehre, zeigt, daß er in einem Grundzuge seiner Lehre sich eines fühlt mit Plato. Er wollte beides in einem sein, der deutsche Spinoza und der deutsche Plato. Selbst seine Darstellungsart wird von jetzt an häufig und geflissentlich platonisirend, oft bis zum Feierlichen, was der Erhabenheit mehr als der Klarheit zu Gute kommt. Auch lag es in der ästhetischen Zeitstimmung, mit dem größten Künstler-Philosophen zu wetteifern.

Jener Gegensatz platonischer und spinozistischer Weltvorstellung ist in seiner ganzen Stärke von Spinoza empfunden worden. Indessen gab es vor und nach ihm ausgleichende Anschauungsweisen sehr hervorragender Natur: als am Ende des sechszehnten

*) Ebendas. S. 70. 71.

Jahrhunderts die platoniſirende Renaiſſance ſich in Naturalismus verwandelte, und als am Ende des ſiebzehnten der Naturalismus der neuern Philoſophie ſich mit der Ideenlehre der alten in Uebereinſtimmung brachte. Das erſte geſchah in Giordano Bruno, das zweite in Leibniz.

Wir kennen Schellings tief begründete Sympathie mit der leibniziſchen Lehre. „Die Zeit ſei gekommen, Leibniz wiederherzuſtellen", ſo lautete eines ſeiner letzten Worte, bevor er die erſte Hand an die Naturphiloſophie legte. Jetzt ſagt Schelling: „Ideen oder Monaden"! Er will in Platos Ideenlehre und Leibnizens Monadologie den Keim zu ſeiner eigenen Begründung der Gravitationslehre entdeckt haben*).

Kein Wunder, daß er jetzt den Zug zu Bruno empfindet und mit dieſem Namen jenes Geſpräch bezeichnet, das mit Platos Timäus wetteifern will.

### 4. Das theoſophiſche Problem.

Aber vergeſſen wir nicht, daß Schelling ſchon begriffen iſt in der Speculation über das Abſolute, als das innerſte Weſen und den Grund der Welt und der Dinge. Wie ſie vor uns liegt, iſt dieſe Speculation unfertig. Die Fragen müſſen ſich drängen, und ein Mann, wie Schelling, kann vor der Tiefe und dem labyrinthiſchen Dunkel dieſer Fragen nicht umkehren. Deckt ſich der Begriff des Abſoluten mit dem Gottesbegriff ganz oder nicht? Er hat das Abſolute „Gottes Weſen" genannt, damit iſt noch nicht geſagt, daß beide Begriffe völlig eines ſind. Es giebt im Abſoluten etwas Dunkles und Unerkennbares: die Nichtunterſcheidbarkeit zu unterſcheidender Acte. Die Beſonderung dieſer

*) Ebendaſ. S. 69 flg.

Acte geſchieht „außer dem Abſoluten“. Wie iſt dies denkbar? Außer dem Abſoluten iſt nichts. Wie kann etwas, nicht weniger als die wirkliche Welt, außer ihm ſein? Das ſind Fragen, welche der Spinozismus nicht verſteht, geſchweige beantwortet. Vielleicht hilft zur Löſung dieſer Fragen, die andere in ſich ſchließen, Baader und Böhme!

Die Naturphiloſophie iſt ſchon in das Gebiet jener Fragen eingetreten, die in der Theoſophie ihre Auflöſung erwarten. Ich hebe dies ausdrücklich hervor, um das unkundige und landläufige Vorurtheil aus dem Wege zu räumen, als ob zwiſchen Schellings Naturphiloſophie und Theoſophie ein Bruch oder Abfall wäre.

# Sechsundzwanzigſtes Capitel.

## Allgemeine Naturphiloſophie.

### I.

### Die letzten naturphiloſophiſchen Schriften.

Daß wir Schellings letzte Abhandlungen naturphiloſophiſchen Namens unter dem Begriffe „allgemeine Naturphiloſophie" zuſammenfaſſen, iſt keine willkürliche, ſondern eine dem Philoſophen ſelbſt entlehnte Bezeichnung*). Alle dieſe Schriften ſind durch die Identitätslehre motivirt und in der Hauptſache mit jener neuen Begründung der Naturphiloſophie beſchäftigt, die durch die Identitätslehre gefordert wird: Begründung der Naturphiloſophie aus dem abſoluten Idealismus, der Natur aus dem Abſoluten. Es iſt für den Ideengang des Philoſophen und die Schickſale der Naturphiloſophie gleich bemerkenswerth, daß, wie die Grundzüge der letzteren entwickelt ſind und nun das Eingehen in die ſpeciellen Materien zu erwarten ſteht, die Betrachtung vielmehr in die Fundamente zurückkehrt und ſich von neuem vertieft in das Prius der Natur und die Principien der Materie. Auch kennen wir ſchon jene neu entſtandenen Probleme, welche die tiefere Grundlegung nöthig machten und den Philoſophen für immer von der Bahn der ſpeciellen Naturphiloſophie ablenkten.

---

*) S. oben Cap. XII. N. III. S. 495.

Daher mögen die letzten Abhandlungen, die noch den Namen der Naturphiloſophie tragen, durch den obigen Ausdruck „allgemeine Naturphiloſophie" charakteriſirt ſein.

Sie fallen in die Jahre von 1803—1807. Der „Zuſatz" zur Einleitung in die Ideen führt den Reigen, es folgen die übrigen „Zuſätze", dann die „Abhandlung über das Reale und Ideale in der Natur", die der zweiten Auflage der Schrift von der Weltſeele voranſteht (1806), die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie", die „Aphorismen über Naturphiloſophie", beide aus den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft, jene erſcheinen 1805, dieſe in zwei Abtheilungen 1806 und 1807. Dazu kommen aus den genannten Jahrbüchern noch zwei Aufſätze, die Gegenſtände aus der organiſchen Naturlehre behandeln: der eine betrifft eine neue Conſtruction der Krankheitslehre, der andere ſkizzirt das Stufenreich der Thierwelt nach der Richtſchnur der Sinne und deren ſtufenmäßiger Entwicklung (ein Gedanke, den Oken kurz vorher ausgeſprochen). Der erſte heißt „vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie" (1805), der andere „kritiſche Fragmente" (1807)*).

Mit der neuen Begründung der Naturphiloſophie hängt auf das Engſte zuſammen der Gegenſatz zu Fichte. Daher rechnen wir das literariſche Denkmal, wodurch Schelling dieſen Gegenſatz beurkundet und jede Gemeinſchaft mit Fichte und deſſen Lehre auf das Schroffſte verneint hat, zu dieſer letzten Gruppe und betrachten daſſelbe als deren Abſchluß. Nennt es doch Schelling ſelbſt „eine Erläuterungsſchrift der Naturphiloſophie". Dieſes Denkmal iſt „Darlegung des wahren Verhältniſſes der

*) S. W. I. 7. S. 131—288.

Naturphiloſophie zu der verbeſſerten fichteſchen Lehre, eine Erläuterungsſchrift der erſten" (1806)*).

## II.

## Die Aufgabe.

### 1. Allgemeine und ſpecielle Naturphiloſophie.

Vergleichen wir die naturphiloſophiſchen Schriften vor 1801 mit den nachfolgenden, ſo bleibt im Innern des Syſtems der Hauptbeſtand der Lehre im Weſentlichen derſelbe. Der organiſche Proceß iſt bedingt durch den dynamiſchen, welcher ſelbſt bedingt iſt durch die thätige und beſeelte Materie; daher gelten in dem Entwicklungsgange der Natur als die drei Hauptſtufen oder Potenzen, die Schelling mit $A^1$, $A^2$, $A^3$ zu bezeichnen pflegt: Materie, dynamiſcher Proceß, Leben. Das dynamiſche Leben entwickelt ſich im magnetiſchen, elektriſchen, chemiſchen Proceß, die der galvaniſche in ſich vereinigt; das organiſche Leben beſteht und entwickelt ſich in den Functionen der Reproduction, Irritabilität und Senſibilität.

Hier bemerken wir eine Differenz, betreffend die Analogie zwiſchen der dynamiſchen und organiſchen Stufenfolge: früher wurde der Magnetismus mit der Senſibilität, jetzt wird er mit der Reproduction verglichen**), wodurch die beiden Reihen einander völlig entſprechen (die dynamiſche Reihenfolge: Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß = der organiſchen Reihenfolge: Reproduction, Irritabilität, Senſibilität). Die Motive dieſer Differenz oder Schwankung ſind einleuchtend. Der Magne-

*) S. W. I. 7. S. 1—126. Vgl. unten Cap. XXVII. N. II.

**) Ideen I. Cap. 6. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 177.

tismus erſchien zuerſt als Urphänomen der Polarität, der Entgegenſetzung in Einem, des Sichentgegengeſetztſeins; er erſchien zuletzt als das Geſtaltungsvermögen der Materie, das Bedingende der Cohäſion. Aus dem erſten Begriff erklärt ſich die Vergleichung mit der Senſibilität, aus dem zweiten die mit der Reproduction.

Die drei Stufen nennt Schelling „die realen Potenzen der Natur" und bezeichnet deren Betrachtung am Schluß ſeiner Aphorismen als „Gegenſtand der ſpeciellen Naturphiloſophie"*).

2. Die Principien der Schwere und des Lichts.

Das Thema der „allgemeinen" wird daher auf die Bedingungen hingewieſen, die jenen realen Potenzen vorausgehen, d. i. die Entſtehung der Materie, deren erſte Conſtruction aus den Kräften der Repulſion und Attraction ſchon die Richtung nahm auf die transſcendentalen Bedingungen der Anſchauung und Erkenntniß**). Es iſt dann weiter gezeigt worden, daß die Materie als wirkliche Raumerfüllung, nämlich als raumerfüllendes Daſein (Maſſe) und raumerfüllende Thätigkeit nur erzeugt werden könne 1) durch eine jene beiden Kräfte bindende und vereinigende Kraft d. h. durch die Schwere, die den Raum durchdringt und undurchdringlich macht, und 2) durch eine jenes Band löſende Kraft, die den Raum durchdringt, ohne ihn undurchdringlich zu machen oder Maſſe zu ſetzen, d. h. durch das Licht. Daher ſind Schwere und Licht die beiden Factoren, deren Product die Materie iſt, nicht die todte Maſſe, ſondern die thätige, lebendige, beſeelte Materie, die Quelle dynamiſchen und organi-

*) Aphorismen über Naturphiloſophie. CCXLV.

**) S. oben Cap. XIV. S. 512 flgd.

ſchen Lebens. Schwere und Licht ſind die Principien des Lebens, alles Lebens. Nimmt man Materie im engeren Sinn als Maſſe, ſo kann ſie der Schwere gleichgeſetzt und ſtatt „Schwere und Licht" auch geſagt werden „Materie und Licht". Dann läßt ſich die Unterſcheidung und Ordnung der Potenzen zurückführen auf dieſe drei: $A^1$ = Materie, $A^2$ = Licht, $A^3$ = Leben*). So iſt Schellings Formel zu verſtehen: Leben (das Wort in ſeinem umfaſſenden Sinne genommen) = Einheit von Materie und Licht. Schon in den „Zuſätzen" erklärt Schelling, daß Licht und Schwere ſich zum Leben der Natur verhalten wie „das thätige und empfangende, das zeugende und mütterliche Princip". Das Licht als das zeugende Princip ſei „das Göttliche in der Natur". Er nennt Schwere und Licht in ſpinoziſtiſcher Ausdrucksweiſe „die beiden Attribute der einen mit ſich identiſchen Natur", die Materie (Schwere) ſei die reale Einheit, das Licht „die ideale"**). Die Unterſuchung dieſer drei Begriffe, der Materie, der Schwere und des Lichts bildet das eigentliche, in den „Zuſätzen" ſchon enthaltene Thema der allgemeinen Naturphiloſophie, das letzte der naturphiloſophiſchen Schriften, insbeſondere der beiden „Aphorismen" aus den Jahren 1805—1807 und jener Abhandlung aus dem Jahre 1806 „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der erſten Grundſätze der Naturphiloſophie an den Principien der Schwere und des Lichts". (Gleichzeitig veröffentlichte ein von der Naturphiloſophie durchdrungener Phyſiker ſein vortreffliches Lehrbuch der dynamiſchen Naturlehre, das er mit dieſen Begriffen von Licht und Schwere beſchloß; er nennt

*) Aphorismen zur Einl. in die Naturphiloſophie. §. 214.

**) Ideen I. Cap. 2. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 109 flgd.

das Licht „das begeiſtende", die Schwere (Attraction) „das verkörpernde Princip der Natur"*).

## III.

## Das Abſolute und die Materie.

### 1. Dualismus und Emanatismus.

Schelling ſelbſt bezeichnet als den Gegenſtand ſeiner (letzten naturphiloſophiſchen) Unterſuchungen „die Principien, deren endliches Reſultat die Materie ſei": „das dunkelſte aller Dinge"**), „der dunkelſte aller Begriffe", „das allgemeine Saamenkorn des Univerſums u. ſ. f."***). Um in das Weſen der Materie eine wahrhaft philoſophiſche Einſicht zu gewinnen, darf man weder zu natürlichen Grundkräften noch zu ſubjectiven Grundanſchauungen ſeine Zuflucht nehmen. Wie mangelhaft beide Erklärungsarten ſind, iſt zur Genüge gezeigt. Darum iſt auch die bisherige (auf die Lehre von der Repulſion und Attraction geſtützte) Theorie der Schwere und des Lichts nicht fundamental. Der Urgrund der Natur kann nur erhellt werden aus der Einſicht in den Urgrund der Dinge überhaupt: aus dem Weſen des Abſoluten, das (bis auf Weiteres) gleichzuſetzen iſt dem Weſen Gottes. Wir halten feſt, wie das Abſolute bei Schelling verſtanden ſein will: nicht als Aufhebung, ſondern als Begründung der transſcendentalen Principien, deren Bejahung ohne ſubjective Einſchränkung, ohne bloß relative Geltung den Begriff des Abſoluten ausmacht.

---

*) Fr. Hildebrandt, Anfangsgründe der dynamiſchen Naturlehre (Erlangen 1807) §. 1174. S. 977. Vgl. §. 511. S. 403.

**) Schelling, über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. S. W. I. 2. S. 359.

***) Ideen II. Cap. 4. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 223.

Die Frage geht auf das Verhältniß der Materie zum Abſoluten. Hier ſind zwei Auffaſſungen ſogleich abzuweiſen: die dualiſtiſche und emanatiſtiſche. Weder iſt die Materie der formloſe Stoff, außerhalb des Abſoluten, urſprünglich wie dieſes — das hieße Gott zum Architekten machen, das Abſolute einſchränken und darum verneinen — noch iſt ſie ein mittelbarer und entfernter Ausfluß des letzteren, dann müßte das Urweſen ſich durch eine Reihe ſucceſſiver Generationen propagiren und dadurch ſelbſt aufheben. Was daher das Verhältniß des Abſoluten und der Materie betrifft, ſo giebt es eine falſche Art der Trennung und in Abſicht auf die Stetigkeit des Zuſammenhangs eine falſche Art der Verknüpfung: jene iſt der Dualismus, dieſe die Emanationslehre. Es giebt eine wahre Anſicht der Materie, die mißverſtändlich für Dualismus gilt, die platoniſche, und es giebt eine dualiſtiſche Vorſtellung von Gott und Materie, der die wahre Idee zu Grunde liegt, die perſiſche Religionslehre*).

Da das Abſolute gleich iſt dem wahrhaft Seienden, und die Materie zu unterſcheiden iſt von dem Abſoluten, ſo leuchtet ein, daß ſie begriffen ſein will als das nicht wahrhaft Seiende, das platoniſche μὴ ὄν. Sie iſt darum nicht gleich Nichts, noch weniger etwas von dem Abſoluten Unabhängiges, Subſtantielles. „Ich nehme", ſagt Schelling, „die Materie weder als etwas unabhängig von der abſoluten Einheit Vorhandenes an, das man derſelben als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich ſie als das bloße Nichts**)."

*) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie. Allg. Anmerkg. S. W. I. 7. S. 189—194.

**) Ueber d. Verh. des Realen u. Idealen. S. W. I. 2. S. 359.

### 2. Das abſolute und relative Sein.

Da das Abſolute gleich iſt dem wahrhaft Seienden, ſo iſt das nicht wahrhaft Seiende gleich dem Relativen, dem in Relationen ſtehenden und befangenen Sein. Das Abſolute hat durchgängig den Charakter „lauterer Selbſtbejahung", es iſt „Selbſtaffirmation", „Poſition von ſich ſelbſt"; das Relative hat durchgängig den entgegengeſetzten Charakter der Abhängigkeit von anderem und der Beziehung auf anderes. Was aus ſich begriffen wird, iſt abſolut; was aus anderem begriffen wird, iſt relativ. Das Außer- und Nacheinander, das Daſein in Raum und Zeit, das Zeitleben, das Entſtehen und Vergehen, Wechſel und Dauer, Vielheit und Allgemeinbegriffe, Zuſammenſetzung und Miſchung, äußere Verurſachung oder mechaniſche Cauſalität ſind ſämmtlich Arten der Relation, Beſtimmungen der Materie. Was dieſen Beſtimmungen unterliegt, iſt vergänglich und flüchtig, eben darum nicht wahrhaft ſeiend, das ſtellt ſein Weſen nicht rein dar, ſondern vermiſcht mit anderem und dadurch getrübt, es iſt Scheinbild, nicht „idea", ſondern „simulacrum". Nichts anderes wollte Plato mit ſeinem Begriffe der Materie als des μὴ ὄν. Und was die perſiſche Religionslehre dualiſtiſch ausdrückte, war eben dieſer Gegenſatz des wahrhaft Seienden und des nicht wahrhaft Seienden, der Fülle und des Mangels, des Lichts und der Finſterniß u. ſ. f. Materiell ſein heißt relativ ſein*).

### 3. Das Unendliche und Endliche.

Relativ ſein heißt endlich ſein. Das Verhältniß des Abſoluten und der Materie iſt gleichzuſetzen dem Verhältniß des

*) Aphor. z. Einl. §. 104. 107. 108 (Schluß). 110—114. 119—124. 133—135. 142—147. 152. Aphor. über Naturphiloſ. XXI.

Unendlichen und Endlichen. In dieſe Frage legt daher Schelling den Schwerpunkt ſeines Problems. „Wichtiger kann wohl keine Unterſuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen und zu Gott. Giebt es auf dieſe Frage keine durchaus klare und beſtimmte Antwort in der Vernunft, ſo iſt die Philoſophie ſelbſt eitel und die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.“ „Die Frucht dieſer Betrachtung iſt die Einſicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu ſein vermag, daß nur Unendliches iſt, abſolute, ewige Poſition von ſich ſelbſt, welche Gott iſt und als Gott All*).“

Der Begriff des Abſoluten ſchließt die Erkenntniß deſſelben, alſo die Selbſterkenntniß des Abſoluten in ſich. In dieſem Selbſterkennen beſteht, was die Selbſtbejahung, Selbſtoffenbarung, Subject-Objectivität des Abſoluten genannt wird. Aber Erkennendes und Erkanntes ſind im Abſoluten nicht zweierlei, es ſind nicht zwei Theile oder Factoren, in welche das Abſolute aufzulöſen oder woraus es zuſammengeſetzt wäre; beide ſind von einander ſo wenig zu trennen als im Kreiſe Centrum und Peripherie. Eine ſolche Trennung wäre die Aufhebung des Kreiſes. Es kann der Punkt betrachtet werden als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmeſſer, als ein Kreis, in dem Centrum und Peripherie ungeſchieden und ununterſcheidbar in Eines zuſammenfallen. So verhält es ſich mit der Subjectivität und Objectivität des Abſoluten: ſie ſind gänzlich eines, abſolut identiſch**). Dieſe Identität iſt keine Syntheſe trennbarer Elemente. Daher kann das Abſolute weder durch Analyſe (Abſtraction), noch durch Syntheſe (Deduction) erkannt werden. Die Erkenntniß

*) Aphor. z. Einl. §. 161. Allg. Anm. S. W. I. 7. S. 174. 189.

**) Aphor. z. Einl. §. 71.

deſſelben iſt der einfache, ungetheilte Act der Selbſtanſchauung, „Speculation" oder „Contemplation Gottes". „Es läßt ſich von Gott nichts abſondern, denn eben darum iſt er abſolut, weil ſich von ihm nicht abſtrahiren läßt; es läßt ſich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entſtehend, denn eben darum iſt er Gott, weil er alles iſt. Speculation iſt alles, d. h. Schauen, Betrachten deſſen, was iſt in Gott. Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat nur inſoweit Werth, als ſie ſpeculativ iſt, d. h. Contemplation Gottes, wie er iſt*)."

### 4. Die Idee Gottes und das All.

Gottes Sein und Gottes Selbſterkenntniß ſind identiſch. Ebenſo identiſch ſind Gottes Erkennen und ſein Erkanntſein. Jenes iſt die Vernunft, dieſes die Idee Gottes; daher gilt die Gleichung: Vernunft = Idee Gottes. „Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee, nichts außerdem**)." In dieſer Idee iſt alles von Ewigkeit begriffen, ſie iſt das Alleine. Was von Ewigkeit folgt, das iſt ewig; daher iſt aus dem göttlichen Sein alles Entſtehen und Vergehen, alle Geneſis in zeitlichem Sinn ausgeſchloſſen. Gott wird nicht, er iſt***).

Die Idee Gottes iſt gleich dem All. Hier iſt der Punkt des Problems: All iſt Totalität, in ſich vereinigend unendliche Mannigfaltigkeit, die Idee Gottes iſt eine; woher in dieſer Idee die unendliche Mannigfaltigkeit? Dies erhellt aus dem Begriff des Abſoluten. Das göttliche Sein iſt völlig identiſch mit dem Act der Selbſtoffenbarung, des ſich ſelber Wollens. „Das

*) Ebendaſ. §. 67. 80.
**) Ebendaſ. §. 47. 48.
***) Ebendaſ. §. 76. 77.

Weſen des Abſoluten", ſagt Schelling, „darf nicht von dieſer Luſt (ſich ſelbſt zu offenbaren) verſchieden gedacht werden, ſondern als eben dieſes ſich ſelber Wollen." „Das Abſolute iſt aber nicht allein ein Wollen ſeiner ſelbſt, ſondern ein Wollen auf unendliche Weiſe, alſo in allen Formen, Graden und Potenzen der Realität. Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen ſich ſelber Wollens iſt die Welt*)."

Jeder Grad des ſich ſelber Wollens iſt eine Selbſtbejahung oder Poſition ſeiner ſelbſt. Daher muß die Idee Gottes eine unendliche Mannigfaltigkeit ſolcher Selbſtbejahungen oder Poſitionen in ſich ſchließen. „Gott iſt die unendliche Poſition von ſich ſelbſt heißt: Gott iſt unendliche Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt**)." Jede dieſer Poſitionen iſt ein Weſen für ſich, eine göttliche Idee. Daher iſt das Abſolute kraft ſeiner Selbſtbejahung oder Selbſtoffenbarung unendliche Fülle, begriffen in abſoluter Einheit, d. h. All. Die Idee Gottes = Ideenwelt.

Im Abſoluten ſind die Ideen „in einander", alle in der Idee Gottes enthalten und eingeſchloſſen als in ihrem Centrum, es giebt daher kein Verhältniß zwiſchen ihnen, kein Außereinander, keine Relation. Die Ideen oder „die ewigen Dinge" (Dinge in Gott) ſind relationslos***). Die Idee Gottes iſt oder enthält die Ideenwelt nicht explicite, ſondern implicite, d. h. in abſoluter Centraliſation.

### 5. Die Ideenwelt und die Weltkörper.

Die Frage nach dem Verhältniß der Materie zum Abſoluten

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen u. ſ. f. S. W. I. 2. S. 362.

**) Aphor. z. Einl. §. 83.

***) Aphorismen z. Einl. u. ſ. f. §. 100.

war gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des relativen Seins zum abſoluten. Dieſe Frage iſt jetzt gleichbedeutend mit folgenden: wie wird aus dem göttlichen All das materielle, aus der Ideenwelt die Körperwelt, aus den relationsloſen Ideen die in äußeren Relationen befangenen, aus dem abſoluten Centrum die relativen Centra? Die einfache und einzige Antwort iſt: dadurch, daß die Ideen aus einander treten, daß ſich die Ideenwelt entfaltet oder explicirt, daß im Einzelnen und als Einzelnes einleuchtet, was im Ganzen und als Ganzes durchſchaut iſt. Der Act der Entfaltung iſt zugleich der Act der Scheidung (Differenzirung). Die Ideen treten aus einander, d. h. ſie werden räumlich, zeitlich, körperlich: ſie verleiblichen ſich. Sind die Ideen in einander, ſo iſt jede im abſoluten Centrum begriffen und mit dieſem eins, jede iſt das Ganze, das All. Die Ideen treten aus einander, d. h. das abſolute Centrum entfaltet ſich in relative Centra, differenzirt ſich in relative Welten, erſcheint demnach in Weltkörpern, centralen und ſubalternen, die aus den centralen hervorgehen. Das zeitliche Abbild des ewigen Alls iſt daher der Kosmos. Die entfaltete, ſichtbare Ideenwelt iſt das Syſtem der Weltkörper oder das Univerſum. „Sehr bedeutend haben die Alten", ſagt Schelling in einem ſeiner Zuſätze, „die reale Welt als natura rerum oder die Geburt der Dinge bezeichnet, denn ſie iſt derjenige Theil, in welchem die ewigen Dinge oder die Ideen zum Daſein kommen." „Die Form der Objectivirung des Unendlichen im Endlichen, als Erſcheinungsform des An ſich oder Weſens, iſt die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern die in jener Objectivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erſcheinen, ſind ſie nothwendig körperlich; inwiefern aber in dieſer relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze ſich abbildet, ſo daß

ſie auch in der Erſcheinung noch Ideen ſind, ſind ſie Körper, die zugleich Welten ſind, d. h. Weltkörper. Das Syſtem der Weltkörper iſt demnach nichts anderes als das ſichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.“ „Das Verhältniß der Ideen zu einander iſt, daß ſie in einander ſind und doch jede für ſich abſolut iſt, daß ſie alſo abhängig und unabhängig zugleich ſind, ein Verhältniß, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung ſtattfinden, wie unter den Ideen ſelbſt, nämlich eine ſolche, welche ihre Abſolutheit in ſich nicht aufhebt. Für jede Idee iſt diejenige, in der ſie iſt, das Centrum; das Centrum aller Ideen iſt das Abſolute. Daſſelbe Verhältniß drückt ſich in der Erſcheinung aus. Das ganze materielle Univerſum verzweigt ſich von den oberſten Einheiten aus in beſondere Univerſa, weil jede mögliche Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede als die beſondere nur durch fortgeſetzte Differenzirung erſcheinen kann*).“ An einer früheren, mit dieſer zu vergleichenden Stelle heißt es: „die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und ſind ebenſo in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen ſind, abhängig zugleich und doch ſelbſtändig. In dieſer Unterordnung eben zeigt ſich das materielle Univerſum als die aufgeſchloſſene Ideenwelt**).“

### 6. Das göttliche Band der Dinge.

Iſt die Naturphiloſophie, wie Schelling in ſeinem erſten Zuſatz dargethan, gleich der Ideenlehre, ſo muß das Object der

*) Ideen II. Cap. 1. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 187—189.

**) Ideen I. Cap. 2. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 110 flgd. Zu vgl. Aphor. z. Einl. §. 202.

Naturphiloſophie, das materielle Univerſum, gleich ſein der erkennbaren Ideenwelt*). Daß dieſe erkennbare Ideenwelt auch in Wahrheit erkannt wird oder ſich erkennt, iſt das der Welt eingeborene Thema und Problem, nur lösbar in dem Proceß der Entwicklung, der von der tiefſten Stufe der Bewußtloſigkeit emporſteigt zur höchſten und vollkommenſten Erkenntniß. Die Selbſterkenntniß als ewige Selbſtoffenbarung iſt das Abſolute; die Selbſterkenntniß als Entwicklungsproceß iſt die Welt, iſt die Materie, „das Saamenkorn des Univerſums". Und daß die Selbſtoffenbarung wieder offenbar wird, darin liegt der Grund, der die ewige Natur (Ideenwelt) einführt in die zeitliche und die natura naturans in natura naturata, d. h. in Weltentwicklung, verwandelt**).

Hieraus erhellt, daß in der Welt nichts anderes entwickelt wird oder erſcheint als das Erkennen in verſchiedenen Stufen oder Potenzen, als der Wille zum Erkennen, in ſeinen Acten und Erſcheinungsformen bedingt und geordnet durch die Stufen der Entwicklung. Da nun das Weſen des Erkennens in der abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven beſteht, ſo ſind die Stufen der Weltentwicklung nichts anderes als die Erſcheinungsformen dieſer Identität***). Was wir Naturkräfte und Naturproceſſe nennen, findet hier ſeinen tiefſten und letzten Erklärungsgrund. Was in der Welt erſcheint, iſt ewig eines. Es iſt abſolut unmöglich, daß die Welt ein Chaos iſt, daß ihre Erſcheinungen, wie mannigfaltig und verſchieden ſie ſind, auseinanderfallen, ſie ſind vermöge ihrer Identität an einander ge-

*) Ideen, Einleitg. Zuſatz. S. W. I. 2. S. 69. S. ob. Cap. XXV. N. II. S. 647—49.

**) Vgl. Aphor. üb. Naturphiloſ. XXV. XXVI. XXXIII.

***) Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. S. 514—516.

bunden und innerlich verknüpft. Dieſe Verknüpfung bezeichnet Schelling mit einem typiſchen Ausdruck als „das Band“ oder „die Copula“, die das Unendliche und Endliche vereinigt. Dieſes Band iſt, „was die Welt im Innerſten zuſammenhält.“ Es iſt die Identität innerhalb der Welt. Die Identität der Dinge erſcheint in den Dingen als deren „Band“. Je tiefer die Stufen der Weltentwicklung, um ſo verborgener iſt das Band, verdeckt gleichſam durch das Verbundene; je höher die Stufen der Entwicklung, je lichter die Welt wird, um ſo mehr enthüllt ſich das Band und kommt als ſolches zum Durchbruch. Daher ſagt Schelling in jener Abhandlung, deren eigentliches Thema die Ausführung dieſes Begriffes iſt: „ſehen wir in der Welt auf das, was ſie von dem Bande hat und wodurch ſie ihm gleich iſt, das Poſitive in ihr und nicht auf die unweſentlichen Erſcheinungen, ſo iſt ſie von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden, ſondern nur die vollſtändige und in fortſchreitender Entwicklung ausgebreitete Copula.“ „Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf dem Durchſichtigwerden des Verbundenen als des Verbundenen für das Band.“ „Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen als des Verbundenen und die Entwicklung oder Verwirklichung des Bandes gelangt daher die idea erſt zu der vollendeten Geburt.“ „Jenes Eine, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in ſeine ewige Freiheit heimkehrt, iſt der Menſch *).“

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen u. ſ. f. S. W. I. 2. S. 362. 367. 374 u. 75. An dieſer Stelle bemerken wir ſchon den Begriff der Freiheit, den Sch. drei Jahre ſpäter in ſeinen „Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit“ zum Thema nahm und ausführte. Dieſe in Schellings Entwicklung epochemachenden Unterſuchungen ſind in der „Abhandlung über das Verhältniß des Realen

### 7. Das Band als Schwere und Licht.

Wie es aus letzten Gründen unmöglich iſt, daß ein Chaos exiſtirt und die Dinge auseinanderfallen, ſo iſt aus letzten Gründen (d. h. abſolut) nothwendig, daß die Welt ein Ganzes ausmacht, dem alles Einzelne unterworfen, von dem alles Einzelne zugleich durchdrungen iſt. Dieſes Unterworfenſein iſt die allgemeine Centraliſation, dieſes Durchdrungenſein die allgemeine Beſeelung. Wird der Inbegriff alles Einzelnen als „Allheit" oder „Totalität", das Ganze als „Einheit" oder „Identität" bezeichnet, ſo iſt die allgemeine Centraliſation die Einführung der Einheit in die Allheit, der Identität in die Totalität, die allgemeine Beſeelung die Einführung der Allheit in die Einheit, der Totalität in die Identität. Vermöge jener iſt das All ein Weſen, vermöge dieſer iſt das Alleine keine todte, ſtarre, ſondern eine bewegte, lebendige, in jedem Einzelnen gegenwärtige Einheit; vermöge beider iſt das Ganze ein lebendiges, beſeeltes Weltall, ein Weltorganismus. Das Band der Centraliſation iſt die Schwere, das Band der Beſeelung iſt das Licht, die Copula beider iſt die lebendige Materie, der Lebensquell der Natur. Die Schwere macht die Einheit des Weltkörpers, das Licht macht, daß dieſer Körper lebt und ſich gliedert. So verhalten ſich im All der Dinge Schwere und Licht, wie Körper und Seele. Sie ſind das Band der Allheit und Einheit: jene iſt Einheit in der Allheit, „Identität in der Totalität", dieſes iſt

---

und Idealen in der Natur" angelegt und vorbereitet, ſie erſcheinen, was die Lehre von dem Bande des Unendlichen und Endlichen betrifft, als deren Fortſetzung. Es heißt den Entwicklungsgang des Philoſophen nicht kennen, wenn man, wie gewöhnlich geſchieht, die Continuität ſeiner Epochen außer Acht läßt.

Allheit in der Einheit, „Totalität in der Identität". Darum nennt Schelling das Licht „die königliche Seele des Ganzen" und vergleicht es dem, was die Alten „Weltſeele" oder „den verſtändigen Aether" genannt haben. „Wie die Schwere das Eine iſt, das, in Alles ſich ausbreitend, in dieſem All die Einheit iſt, ſo ſagen wir im Gegentheil von dem Lichtweſen, es ſei die Subſtanz, ſofern ſie auch im Einzelnen, alſo überhaupt in der Identität das All oder das Ganze iſt. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtweſens bringen erſt zuſammen den ſchönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir ſo nennen. Das Lichtweſen iſt der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich eins ſind, eben ſo ſind ſie in dem Lichtweſen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt." „Der beiden Principien ewiger Gegenſatz und ewige Einheit erzeugt erſt als Drittes und als vollſtändigen Abdruck des ganzen Weſens jenes ſinnliche und ſichtbare Kind der Natur, die Materie*)."

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen. S. W. I. 2. S. 367—69. Vgl. Aphor. über Naturphiloſ. LIX. CXXXVIII. CLXXII—CLXXX.

# Siebenundzwanzigſtes Capitel.

## Die beiden Entwicklungsformen der Naturphiloſophie.

### I.

### Der religiöſe Pantheismus.

#### 1. Natur und Religion.

Es liegt jetzt am Tage, wie die beiden Phaſen der Naturphiloſophie vor und nach 1801 in ihren Aufgaben, wie in ihrem Ideengange ſowohl zuſammenhängen, als ſich unterſcheiden. Doch überſehen wir nicht, daß dieſer Unterſchied auch in der Darſtellungsart, der Styliſirung der tiefer gegründeten Weltanſchauung, der Gemüthsſtimmung des Philoſophen, die den Ideengang begleitet, auf ſehr bemerkenswerthe Weiſe ſich ausprägt. In beiden Phaſen iſt der Charakterzug und die Grundſtimmung der Naturphiloſophie pantheiſtiſch, aber in der erſten Entwicklung erſcheint dieſer Grundzug naturaliſtiſch, in der ſpäteren religiös. Dieſer unverkennbare Unterſchied erklärt ſich aus der Art der Begründung. Dort fällt die Natur mit dem göttlichen Leben zuſammen, hier iſt ſie die Offenbarung der göttlichen Ideenwelt; dort iſt Gott gleich der natura naturans, hier iſt er als das Abſolute, als der Wille ſich ſelbſt zu offenbaren, deren geiſtiger Urgrund. Jenes „epikuriſche Glaubensbekenntniß Heinz Widerporſtens," das Fr. Schlegel „einen neuen Anfall von

Schellings altem Enthuſiasmus für die Irreligion" nannte, war ein charakteriſtiſcher Ausdruck des naturaliſtiſch angelegten und empfundenen Pantheismus*). Das Gedicht ſteht hart an der Grenze. In der ſpäteren Darſtellung der Naturphiloſophie erſcheint die Natur zwar auch als göttliches Leben, aber nicht als Entwicklung oder Werden Gottes, denn Gott wird nicht, ſondern er iſt, ſie erſcheint vielmehr als das Offenbarwerden ſeiner ewigen Selbſtoffenbarung, als das Werden der Gotteserkenntniß, der Gottesanſchauung, in der ſich alle Wiſſenſchaften vereinigen, in der die Philoſophie zuſammengeht mit Religion und Kunſt, in der ſich das geiſtige Geſammtleben der Welt und damit der geiſtige Weltbau vollendet, wie in dem Syſtem der Weltkörper der natürliche. Wie dieſer natürliche Weltorganismus ein Abbild iſt der Ideenwelt, ſo muß die erkannte Ideenwelt, die ächte Naturphiloſophie, die Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt vereinigt, einen Bund der Geiſter ſtiften, einen vollendeten Staat, das wahrhafte Abbild der geiſtigen Welteinheit**). Es wird an der Idee der Weltentwicklung, an dem Beſtande der Naturphiloſophie nichts geändert, aber es wird aus der neuen und tieferen Begründung hinzugefügt, daß dieſe Entwicklung eine ewig gewollte, ihre Einheit und Harmonie eine „präſtabilirte Harmonie" iſt. Schelling ſelbſt braucht dieſen leibniziſchen Ausdruck. Das „Band," welches die Welt ordnet und zuſammenhält, beſteht von Ewigkeit her im Abſoluten; dadurch iſt die Welt

*) S. oben Buch I. Cap. IV. S. 53 flg. Vgl. Zeitſchr. für ſpec. Phyſ. Bd. I. Heft 2 (1800). Misc. B. 5. Sch. ſelbſt bezieht das hier veröffentlichte Bruchſtück auf den Schlußparagraphen der Deduction des dynamiſchen Proceſſes und bezeichnet es „als eine poetiſche Darſtellung ähnlicher Gedanken".

**) Aphor. z. Einl. in die Naturphiloſ. §. 8.

nicht einfach gleich Gott, ſondern ſie iſt in ihrem innerſten Grunde durch das Weſen Gottes bedingt und an daſſelbe gebunden; die Einheit Gottes und der Welt iſt nicht naturaliſtiſch, ſondern weil ſie in jenem „Bande" beſteht, religiös zu nehmen. Von dieſer Göttlichkeit des Alls, die religiöſer Natur iſt, von der Natur, aus deren innerſtem Weſen nothwendig auch das religiöſe Bewußtſein hervorgeht, handelt Schelling in den Schriften der zweiten naturphiloſophiſchen Phaſe, namentlich in den Aphorismen, die gleich mit der Erklärung beginnen: „es giebt keine höhere Offenbarung weder in Wiſſenſchaft, noch in Religion oder Kunſt als die der Göttlichkeit des Alls; ja von dieſer Offenbarung fangen jene erſt an und haben Bedeutung nur durch ſie."

## 2. Die neue Darſtellungsart.

### Die Aphorismen und Fragmente.

Daher der veränderte Ton der Darſtellung. Die naturphiloſophiſche Einſicht geht völlig zuſammen mit der religiöſen, ſie ſtimmt ihre Sprache auf den Accent religiöſer Erhabenheit, ſie wird feierlich, verkündend, durchdrungen von einer Weihe und Begeiſterung, die in kurzen, aphoriſtiſchen Ausſprüchen redet und das dunkle, geheimnißvolle, räthſelhafte Wort liebt. Die Art der Rede erinnert bisweilen an „den Dunkeln von Epheſus". Man kennt wohl dieſe Eigenthümlichkeiten der Sprache Schellings, aber man hat zu wenig erkannt, an welcher Stelle und aus welchen Motiven ſie eintreten, daher ſich die ganz falſche Anſicht verbreitet hat, daß der Philoſoph nur dieſe Sprache zu reden wußte. Es giebt in ſeiner Entwicklung eine Epoche, — es iſt die, von der wir reden, — wo ihm die Naturphiloſophie als die Hebung und Wiedergeburt des religiöſen Bewußtſeins erſchien, erſcheinen mußte, und er ſich berufen fühlte, der Welt eine neue Zeit zu ver-

künden: die Identität der geiſtigen Welt in Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt. „Wie es eine Natur iſt, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrſcht, ſo muß es eine den Menſchen göttlich überwältigende Grundanſchauung und Anſicht des Geiſtes ſein, aus welcher alles, das göttlicher Art iſt, in Wiſſenſchaft und Kunſt hervorgeht; was nicht aus dieſer entſpringt iſt eitel, iſt Artefact, iſt menſchliches, nicht Naturwerk.“ „Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne ſie zu unterdrücken, iſt auch unter den Geiſtern möglich und in dem Maß möglich, in welchem die Anſchauung der Natur und des Univerſum in ihnen wiedergeboren wird*).“ „Die Wiedergeburt aller Wiſſenſchaften und aller Theile der menſchlichen Bildung kann nur von der Wiedererkennung des Alls und ſeiner ewigen Einheit beginnen.“ „Weſſen ich mich rühme? Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß ohne Unterſchied des Gegenſtandes und damit die Unendlichkeit der Philoſophie verkündet habe. In kurzen Sätzen habe ich zuerſt im Jahre 1801 die Lehre von der Natur und dem All auf eine neue Weiſe dargeſtellt“. „Auch Poeſie iſt die Philoſophie, aber ſie ſei keine vorlaute und aus dem Subject ſchallende, ſondern eine innerliche, dem Gegenſtand eingepflanzte, wie die Muſik der Sphären. Erſt ſei die Sache poetiſch, eh es das Wort iſt.“ „Am meiſten verbitte ich rhetoriſche Zuthat, womit einige dieſe einfache Lehre zu verbeſſern geſucht haben. In manchen Schriften ſolcher Verfaſſer hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet, denn als ein bei ihnen ſauer gewordener Wein, dem ſie wie ſchlechte Wirthe durch Honig oder Zucker aufzuhelfen ſuchen.

*) Jahrb. der Medicin als Wiſſenſchaft. Vorrede (Juni 1805).

Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wiſſenſchaft, aber was ihr davon ſaget, redet ihr nicht von euch ſelbſt: aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wiſſenſchaft ſtümpert? So gewiß, als jemand ein trefflicher Dichter iſt, weil er ſchlechte Proſa ſchreibt. Die ihr Bewußtſein am meiſten verurtheilt, Schüler zu ſein, ſchreien am lauteſten über den Zwang der Schule, und Vortheil ſuchende Bewerber aller Art pflanzen ſich in die Naturphiloſophie nicht anders, wie die übermüthigen Praſſer in das Haus des Odyſſeus: kein Wunder, wenn zuletzt ſelbſt freche Bettler, die ärmer an Geiſt ſind, wie Irus an Habe, den, von deſſen Tiſche ſie noch immer den Abfall verzehren, zum Fauſtkampf herausfordern." „Lange habe ich vor Gegnern und andern Eiſen und Bogen hingeſtellt, ob ſie durchſchießen: das Folgende wird zeigen, ob ſie den Bogen zu ſpannen vermocht haben*)." „Ich habe nichts gethan als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit ſich wandeln, Philoſophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von ſich ausſchließen können und mit dem einſeitigen Abſtractum der intelligenten Welt das Ganze umfaſſen wollen. Ob ich eine Schule will? Ja, aber wie es Dichterſchulen gab. So mögen gemeinſchaftlich Begeiſterte in gleichem Sinn fortdichten an dieſem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorgt, daß auch in der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen, und ich verſpreche euch einſt noch den Ὁμηρος (das einigende Princip) auch für die Wiſſenſchaft**)."

In der letzten Schrift dieſer Zeit, den „kritiſchen Fragmenten" redet er von der Naturphiloſophie wie von dem Worte des Lebens,

*) Aphorismen z. Einl. §. 4—19. 20. 23—26. 29.

**) Ebendaſ. §. 27. 28.

kurz und verkündend: „Gottes Daſein iſt eine empiriſche Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem iſt der Sinn aufgegangen für Naturphiloſophie. Sie iſt keine Theorie, ſondern ein reales Leben des Geiſtes in und mit der Natur, das ſich auf eine eben ſo unendliche Weiſe äußern und darſtellen kann als die Natur ſelbſt. Darum ſo jemand zu dir ſagen wird: hier iſt ſie oder da, ſo glaube es ihm nicht; wenn ſie zu dir ſagen: ſiehe, ſie iſt in der Wüſte, ſo gehe nicht hinaus; ſiehe, ſie iſt im Buchſtaben oder Wort, ſo glaube es ihm nicht.“ „Die Natur weiß nicht durch Wiſſenſchaft, ſondern durch ihr Weſen oder auf magiſche Weiſe. Die Zeit wird kommen, da die Wiſſenſchaften mehr und mehr aufhören werden und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wiſſenſchaften als ſolche ſind nur erfunden aus Mangel der letzteren.“ „Einzelne waren und werden ſein, die der Wiſſenſchaft nicht bedürfen, in denen die Natur ſieht, und die ſelber in ihrem Sehen Natur geworden ſind. Dieſe ſind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt alſo ſich nennenden ſich verhalten wie zu gottgeſandten Propheten politiſche Kannengießer ſich verhalten.“ „Wunder der Geſchichte, Räthſel des Alterthums, die Unwiſſenheit verwarf, wird die Natur uns aufſchließen*).“

Dieſes merkwürdige Wort enthält ſchon das Programm des künftigen Schelling. Die Naturphiloſophie erkennt aus dem Weſen der Natur auch die Wahrheit der religiöſen Naturanſchauung. Sie wird darum die Naturreligion wahrhaft erleuchten und zum erſtenmal. Das ſind die Wunder der Geſchichte, die Räthſel des Alterthums, die Unwiſſenheit verwarf und die Natur aufſchließt!

*) Kritiſche Fragmente. S. W. I. 7. S. 245—247.

Einzelne hebt er hervor, die das neue Licht in ſich darſtellen, auch ſolche, die zwiſchen Licht und Irrlicht nicht unterſchieden haben, wahre und falſche Propheten, deren Züge er dunkel bezeichnet. Die Perſonen ſind Räthſel. „Einen beklag ich, daß ihm ſo groß Unrecht geſchieht. Myſtiker ſchilt ihn das Volk, und er iſt leider nur myſtificirt.“ „Einen ſchätze ich und nenne ihn den Oſſian der Naturphiloſophie. Ein anderer hat in der Philoſophie die erſte Idylle gedichtet in geßnerſcher Weiſe. Eine theokritiſche dichte uns nun ein Naturphiloſoph.“ „Einen kenne ich, der iſt von Natur ein unterirdiſcher Menſch, in dem das Wiſſen ſubſtantiell und zum Sein geworden iſt, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Maſſe. Dieſer erkennt nicht, ſondern iſt eine lebendige, ſtets bewegliche und vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens.“ „Einer ſteht allein auf dem Berge, wie er ſagt, von wo er nur ferne hinblickt ins gelobte Land, und wo er ſich begraben laſſen will von Gott dem Herrn*).“

Der Mann auf einſamer Höhe, der mit Moſes verglichen wird, iſt offenbar Schelling ſelbſt. Ob jene „unterirdiſche Perſönlichkeit“ Fr. Baader ſein ſoll, wie Fr. Hoffmann vermuthet**)? Der Zeitpunkt der kritiſchen Fragmente iſt dieſer Deutung nicht ungünſtig. Nennt doch Karoline Schelling in einem gleichzeitigen Briefe Fr. Baader „einen divinatoriſchen Phyſiker, einen der herrlichſten Menſchen und Köpfe in Deutſchland***).“

---

*) Ebendaſ. S. W. I. 7. S. 246 u. 247.

**) Fr. v. Baaders S. W. II. Hauptabtheilg. Bd. V. Biogr. S. 38 flgd.

***) Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 194.

## II.

## Anti-Fichte.

### 1. Das Thema der Streitſchrift.

In der Schrift gegen Fichte*) iſt alles ſcharf und beſtimmt, die religiös erhabene Stimmung, welche die letzten Aufſätze der Naturphiloſophie beherrſcht, weicht hier dem Harniſch. Der ſachliche und perſönliche Gegenſatz iſt bis zu einem Grade geſtiegen, der von Schellings Seite einen polemiſchen Abſchluß verlangt und denſelben um ſo rückſichtsloſer ausfallen läßt, als Fichte in einer Reihe von Angriffen Schelling herausgefordert und ſchwer gereizt hatte. In ſeinen populären Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, das Weſen des Gelehrten, die Anweiſungen zum ſeligen Leben (1804—1806), die Schelling die „fichteſche Trilogie" und ſpöttiſch „die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies der fichteſchen Philoſophie" nennt**), war die Naturphiloſophie (ohne den Namen des Urhebers zu nennen) als die ohnmächtige Schwärmerei eines verfallenden Zeitalters, als das verzerrte Gegenbild einer ſchlechten Aufklärung, als eine unächte der Erfahrung widerſtreitende Speculation, als eine religionsverderbliche Vergötterung der Natur wiederholt vorgeführt und gegeißelt worden. Dem Lichte der Wiſſenſchaftslehre gegenüber iſt ſie das aus dem Sumpfe des Dogmatismus wieder aufgeſtiegene Irrlicht, das Fichte mit dem Hauch ſeiner Rede auszulöſchen denkt***).

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XXVI. S. 656 flgd.

**) Ueber des Verh. der Naturphiloſophie zur verbeſſerten fichteſchen Lehre. S. W. I. 7. S. 4 und S. 87.

***) Vgl. Bd. V. Buch III. Cap. XVI. S. 766. Buch IV. Cap. IV. S. 878—880 Anmerkg. Bd VI. Buch I. Cap. XI. S. 197—200.

Mit der fortſchreitenden Naturphiloſophie, in dem Jahrzehnt von 1797—1807, wächſt der Abſtand beider Philoſophen und erweitert ſich zur Kluft. Im Anfang ſteht Schelling dicht neben Fichte, am Ende neigt er ſich zu Baader. Im Wendepunkt ſeiner Entwicklung, als er ſeine neue Lehre vom All aufſtellt (1801), glaubt er nicht mehr an ein vorhandenes, wohl aber an ein künftiges Einverſtändniß mit Fichte. Jetzt hält er jede Gemeinſchaft mit ihm für unmöglich.

Wir kennen den Gegenſatz, aus welchem der Streit entbrennt: er betrifft die Realität (das Anſich) der Natur, die Einſicht in das Weſen der Dinge, nicht unabhängig von den transſcendentalen Principien, aber unabhängig vom Ich. Da Fichte dieſe beiden identificirt, ſo hält er jede Lehre vom Weſen der Dinge, die vom Ich abſtrahirt, für Dogmatismus. Da Schelling jene beiden nicht identificirt, vielmehr das Abſolute vom Ich unterſcheidet, ſo hält er die Lehre vom Ich für ſubjectiven, einſeitigen, relativen Idealismus, unfähig die Naturphiloſophie zu faſſen, geſchweige zu begründen; er ſieht in der Wiſſenſchaftslehre einen Standpunkt, der zu der Identitätslehre nicht emporreicht und ihr gegenüber unter die zurückgebliebenen gehört. So hatte vom Standpunkt der Identitätslehre aus Hegel ſogleich über die fichteſche Philoſophie geurtheilt in ſeiner Schrift „über die Differenz des fichteſchen und ſchellingſchen Syſtems der Philoſophie" (1801) und in einem Aufſatz des kritiſchen Journals*), den Schelling in ſeiner letzten Polemik zu wiederholten malen erwähnt und es Fichte vorrückt, daß er auf eine ſolche Kritik, die nicht zu ignoriren

*) Glauben und Wiſſen oder die Reflexionsphiloſophie der Subjectivität in der Vollſtändigkeit ihrer Formen als kantiſche, jacobiſche, fichteſche Philoſophie. Kritiſches Journal der Phil. II. 1 (1802).

war, geſchwiegen habe*). „Ich kann," ſchrieb er damals an Fichte, „keinem ſeine geſunden Augen nehmen." Hier lagen wohl die erſten Motive zu Fichtes perſönlicher Erbitterung. Mit einer epigrammatiſchen Wendung wurde ganz im Sinne dieſer Kritik von der Wiſſenſchaftslehre geſagt: „ſie iſt die Welt im Taſchenformat**)."

Indeſſen erklärt der bezeichnete Gegenſatz noch nicht die Lage des polemiſchen Standpunkts, den Schelling in ſeiner letzten Schrift einnimmt. Das Verhältniß beider Philoſophen iſt nicht erſchöpft durch den bloßen Gegenſatz der Wiſſenſchaftslehre und der Identitätslehre. Auch die Wiſſenſchaftslehre beſchreibt, wie die Naturphiloſophie, zwei Entwicklungsformen, ſie ſtrebt, wie dieſe, in ihrer zweiten Phaſe nach einer tieferen Begründung, ſie giebt ſich auch als Identitätslehre, ſie ſtellt auch den Begriff des abſoluten Seins auf als ihr Fundament und Princip, ſie erſcheint auch als religiöſer Pantheismus, als eine neue Religionslehre. Was die vertiefte Naturphiloſophie allein leiſten zu können behauptet, will die vertiefte Wiſſenſchaftslehre ebenfalls geleiſtet haben. Und zwar, um den Wettſtreit vollkommen zu machen, treten dieſe gleichen, einander entgegengeſetzten Anſprüche gleichzeitig auf. Daher iſt das Thema der ſchellingſchen Polemik „das

*) Verhältniß der Naturphil. z. verbeſſerten fichteſchen Lehre. S. W. I. 7. S. 22.

**) Dieſes Wort findet ſich in einem räthſelhaften Buch, das in jüngſter Zeit wieder von ſich reden gemacht hat „Bonaventuras Nachtwachen (1805)", wahrſcheinlich einem apokryphen Roman Schellings, den er noch in Würzburg in wenigen Wochen geſchrieben haben ſoll. Er hat recht gethan, das Buch der Vergeſſenheit zu überlaſſen. Manche Stellen darin erinnern an den Styl der „kritiſchen Fragmente".

Verhältniß der Naturphiloſophie zur verbeſſerten fichteſchen Lehre*)".

Dieſe „Verbeſſerung" iſt Schellings polemiſches Ziel, ſie folge nicht aus der Wiſſenſchaftslehre, ſondern aus der Naturphiloſophie, ſie ſei neuer Wein in alten Schläuchen, ein friſcher Lappen auf altem Kleide, daher nichts Beſſeres, ſondern das Schlimmſte, zugleich eine Inconſequenz und ein Plagiat oder wenigſtens eine Nachbildung. Was Schelling ſeit 1801 lehre, habe Fichte einzeln an ſich gebracht und mache daraus im Jahr 1806 Anweiſungen zum ſeligen Leben, er wolle ſäen wo er nicht gepflanzt, er habe in die eigene Lehre ein völlig heterogenes, ihr widerſtreitendes Element aufgenommen, „wie wenn jemand dem altdoriſchen Säulenſtamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthiſcher Ordnung umlauben wollte"**).

### 2. Die Geltung der Natur bei Fichte.

Dieſe verbeſſerte fichteſche Lehre ſei „Synkretismus", unkritiſche Miſchung alter und neuer Ideen, „Chriſtus und Belial", „Johannes und Fichte" (eine Anſpielung auf das johanneiſche Chriſtenthum in den Anweiſungen zum ſeligen Leben). Die neuen Ideen ſeien nur die Larve, um die urſprüngliche Mißgeſtalt des eigenen Syſtems zu verbergen***). Hinter dieſem Aufputz bleibe alles beim Alten. Es giebt ein Kriterium, eine Probe, durch welche ſich auf das Deutlichſte erkennen laſſe, ob eine Philoſophie

*) Ueber das Identitätsprincip in der Wiſſenſchaftslehre und die beiden Entwicklungsformen der letzteren vgl. Bd. V. Buch IV. Cap. I. S. 797—804. Cap. X. S. 1003—1018.

**) Verh. der Naturphiloſophie zur verbeſſerten fichteſchen Lehre. Vorbericht. S. W. I. 7. S. 15.

***) Ebendaſ. S. 3. S. 28.

ächter oder unächter, wahrer und abſoluter oder bloß ſubjectiver und relativer Idealismus, ob ſie Wiſſenſchaftslehre oder Identitätslehre ſei. Dieſe Probe iſt der Begriff einer ſelbſtändigen, lebendigen Natur: ob dieſer Begriff fehlt oder nicht, ob die Philoſophie dieſe lebendige Naturanſchauung hat oder nicht? In der fichteſchen Philoſophie fehlt dieſe Anſchauung völlig, nach wie vor. Dieſes Unvermögen, Natur zu erkennen, beweiſt, daß ſich im Innern dieſer Lehre gar nichts geändert hat und ändern kann. Nach wie vor gilt die Natur als das, was nicht iſt, aber ſein muß: als die Schranke, die Hemmung, ohne welche kein Fortſchritt, keine Entwicklung ſtattfinden kann. Die Natur muß ſein, um gebraucht und vertilgt zu werden. Sie wird lediglich auf den gemeinen äußeren Zweck angeſehen und beurtheilt. Die Würmer haben keine Augen, damit ſie blind ſind. Das iſt fichteſche Naturphiloſophie! Die Natur iſt ihm kein wirkliches Object, auf dieſe Natur kann man ſo wenig wirken, als man ſich den Kopf einſtoßen kann an den Winkeln einer geometriſchen Figur. Dieſe Natur iſt todt und vernunftlos, bloßes Mittel für die perſönliche Freiheit, welche nach wie vor die Baſis aller Realität iſt und bleibt. Daher das rohe Anpreiſen der Sittlichkeit und Sittenlehre, darum roh, weil maßlos. Nach wie vor bleibe der gemeine Nutzen, das ökonomiſch teleologiſche Princip der einzige Maßſtab, nach dem Fichte die Natur ſchätze. Der Mangel der Naturanſchauung iſt der Grund des Naturhaſſes, „der Grund der geiſtigen Gemeinheit aller Art," der unvertilgbar gemeine Grundton in Fichtes Natur, der ihn gleich mache den Malvolios des Lebens und der Schönheit der Welt*). Dieſes Ich und dieſe Natur paſſen zuſammen. Für dieſes Ich kann die

*) Ebendaſ. S. 9—11. S. 17—20. S. 21.

Natur nichts weiter ſein als ein todtes Mittel oder ein zu ertödtendes Leben, als ein Object des mechaniſchen Nutzens oder der moraliſchen Askeſe. Die hölzerne Welt und der gekreuzigte Leib! „Iſt das Kreuz von Holz erſt tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran.“ „Die Naturkräfte und die Natur ſind das eigentlich und immer Abſcheuliche, ein Geiſt, verſteht ſich, ein reiner Geiſt kann doch noch, wie in der Beſtimmung des Menſchen, Kinderlehre mit einem halten.“ „In allem verräth ſich kein höheres Gefühl der Natur als das der rohſten und verrückteſten Asceten.“ Und außer der Askeſe wird die Natur angeſehen nur auf das Mechaniſche und Nützliche. Aechte Bereitung des Berliner Blau — wenn die Naturphiloſophie ſo etwas noch a priori deducirte! Fichte ſei in der Phyſik und Philoſophie ein bloßer Mechaniker, deſſen Geiſt nie eine Ahnung von dem dynamiſchen Leben erleuchtet habe. Er verhalte ſich zur Natur, wie ſich zur Muſik verhalten nicht die Muſiker, ſondern die Muſikanten, die über dem Mittel den Zweck vergeſſen. In dieſem Sinn ſolle man auch, hatte Lichtenberg geſagt, Phyſiker und Phyſikanten unterſcheiden*).

Mit dieſen Vorſtellungen von der mechaniſchen und moraliſchen Nützlichkeit der Natur ſtehe Fichte auf gleichem Boden mit der ſeichteſten Aufklärung des Zeitalters, verkörpert in Nikolai. Zwiſchen beiden herrſche der Gegenſatz aus innerſter Verwandtſchaft. Fichte ſollte die Sprache der Naturphiloſophie nicht ſchelten, die ſolche Verhältniſſe mit einem einzigen Worte zu treffen und anſchaulich zu machen wiſſe: ſie nennt ein ſolches Verhältniß Polarität: Fichte der Sauerſtoff, Nikolai der Waſſerſtoff, beide zuſammen das Waſſer des Zeitalters**)!“

*) Ebendaſ. S. 94 flgd. 97—105.

**) Ebendaſ. S. 105.

Es ist für den Kundigen eine interessante und in diesem Fall wahrhaft komische Beobachtung, in Schellings Polemik die Schule Fichtes wiederzuerkennen, von dessen Art, mit der Schelling hier so schonungslos umgeht, er in der seinigen nichts so lebhaft nachempfunden hat als den Charakter und selbst die Manier der Kriegsführung, manchmal bis auf die unwillkürliche in Wort und in Wendung nachwirkende Reminiscenz. Gegen Erhard Schmid, einen seiner ersten kantischen Gegner, hatte Fichte einmal gesagt: „meine Philosophie ist nichts für ihn aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts aus Einsicht." Wir werden unwillkürlich an diesen Ausdruck erinnert, wenn jetzt Schelling gegen Fichte erklärt: „was er Natur nennt, ist uns nichts, — weil wir sie deutlich erkennen als ein Gespenst seiner Reflexion; was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß*)."

### 3. Der Vorwurf der Schwärmerei.

Den Vorwurf der Schwärmerei, den Fichte gegen die Naturphilosophie erhebt, läßt Schelling in seiner ganzen Stärke auf den Gegner zurückfallen. Sowohl der Charakter seiner Lehre als die Art, wie er sie verbreiten und zur Geltung bringen möchte, zeigen den Schwärmer. Die Widersacher des Wirklichen und Positiven, die das Leben veröden, weil sie es nicht erkennen, seien die blindesten Schwärmer. Dahin gehören die Naturstürmer, wie die Bilderstürmer. Und dieses Bestreben, alle Natur auszurotten, die eigene unbiegsame Subjectivität als allgemein gültig aufzudrängen, diese bauernstolze Unempfindlichkeit für alles, was seinen Horizont übersteige, sei die Sache Fichtes

*) Ebendas. S. 97. Vgl. Bd. V. dieses Werks S. 268.

und ſeiner Lehre. Er ſei nur darin kein Schwärmer, daß ihm das Poſitive ſchwärmeriſcher Naturen fehle: die Naturkraft*)!

Seine Kraft liege in dem Gegentheil der Naturkraft und der lebendigen Anſchauung, in der abſtracten Reflexion und Auseinanderſetzung. Wenn ich die polemiſchen Verunſtaltungen abziehe, ſo iſt in den folgenden Zügen Fichtes eigenthümliche Kraft wenigſtens in einer ihrer Leiſtungen wirklich geſchildert. „Was ihm allein eigentlich zukommt und wozu er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muſter iſt, das iſt das Talent, Worte zu machen, auseinanderzuſetzen, wie es die deutſche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, ſo er ſelbſt etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in ſeine letzten Zweige, und läßt nicht ab; nicht allein dir ſagend, was und wie du es zu denken habeſt, ſondern auch, was du dabei etwa denken könnteſt, aber nicht ſollteſt, mit wahrer Selbſtaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eigenen Langeweile bei dem Geſchäft zu widerſtehen; ein Wort- und Redekünſtler der höchſten Art, ein Meiſter der Verſtändlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verſtehen, wie Sokrates**)."

Aber die ächte und religiöſe Naturanſchauung, von der ſich kein ſonnenklarer Bericht abſtatten läßt, unabhängig von der Gelehrſamkeit und eigen nur den tiefſinnigſten Geiſtern, iſt von jeher Schwärmerei geſcholten worden. Dieſen Vorwurf will Schelling verdienen und rechnet es ſich zum Mangel und tadelnswerthen Nachläſſigkeit, die Schriften dieſer Schwärmer noch nicht ernſtlich ſtudirt zu haben. In dieſen Worten ſpürt man, obwohl die Namen nicht genannt werden, den Einfluß Baaders

*) Ueber das Verh. der Naturphiloſ. z. verbeſſerten fichteſchen Lehre. S. W. I. 7. S. 44—48. S. 51.

**) Ebendaſ. S. 51.

und die Geiſtesnähe J. Böhmes. „Hr. Fichte dürfte ſeine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen ſeinen Büchern zuſammengenommen die Geiſtes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher ſogenannter Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen ſeelen- und gemüthvollen Ausſprüche unſeres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unſinn gehalten werden müßten, ſo kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er ſich als den geiſt- und herzloſeſten unter allen namhaft gewordenen Philoſophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche ſind, wenigſtens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philoſoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, ſobald ich mich deſſen rühmen kann. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, ſchon als ich ſelbſt nur ihren Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen: habe ich bisher ihre Schriften nicht ernſtlich ſtudirt, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläſſigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen. Der alte Vertrag unter den Gelehrten iſt erloſchen und bindet uns nicht mehr, denn ſie haben ihn ſelbſt durch ihr Thun an uns gebrochen, und es iſt in allewege ein neuer Bund*)." „Jene einfache Zeit der kantiſchen Scholaſtik iſt vorüber." „Die Vorzeit hat ſich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens ſind wieder

*) Ebendaſ. S. 120 flgd.

zugänglich." „Es regt ſich in allem Ernſt eine in Bezug auf die zunächſt vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann ſie nicht faſſen und ahndet nicht von fern, wie ſcharf und lauter der Gegenſatz ſei." „Fichte iſt die philoſophiſche Blüthe der alten Zeit und inſofern allerdings ihre Grenze; ſie liegt wiſſenſchaftlich ausgeſprochen in ſeinem Syſtem, welches in dieſer Hinſicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren verſuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, ſo iſt es, weil ſie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex ſeiner Lehre zu ſehen*)."

### 4. Bedeutung der Streitſchrift.

Wir laſſen die Ausfälle der perſönlichen Polemik unerörtert. Daß Fichte die Veröffentlichung eines Werks, das er in Ausſicht geſtellt, verzögere: dieſe Art der Unterlaſſung ihm vorzuhalten, hatte Schelling den wenigſten Beruf. Und gegen den letzteren hatte ſich Fichte dergeſtalt erboſt, daß er ihm nachſagen konnte, er brauche narkotiſche Reizmittel, um ſeine naturphiloſophiſchen „Einfälle" zu Tage zu fördern. In den wiſſenſchaftlichen Kampf miſchen ſich von beiden Seiten die böſen und blinden Affecte. Als Kant über das fortſchreitende Syſtem der Wiſſenſchaftslehre ſich wegwerfend geäußert hatte, ſchrieb Fichte an Schelling: verleihe uns der Himmel ſeine Gnade, daß wir in ähnlichem Falle nicht daſſelbe thun! Jetzt erinnert ſich Schelling an dieſen Ausſpruch und konnte aus dem Erfolge feſtſtellen, daß dieſe Gnade Fichte nicht verliehen worden**). Aber auch Schelling gehörte für den ähnlichen Fall nicht unter die Begnadigten.

*) Ebendaſ. S. 49 u. 50.

**) Ebendaſ. S. 48. S. 117 flgd. S. 124.

Indeſſen hat ſeine Streitſchrift gegen Fichte eine von aller perſönlichen Erbitterung unabhängige, geſchichtlich denkwürdige Bedeutung. Es iſt wahr, daß Fichte und ſeiner Lehre ein Organ fehlt: der Sinn für Natur, für das Naturgemäße und Naturmächtige auch in der ſittlichen Entwicklung. Dieſes Organ beſitzt die Naturphiloſophie und weckt es auf allen Gebieten. Sie beginnt deshalb in Beziehung auf die nächſt vorhergegangene wirklich eine neue Zeit. In dieſer Rückſicht darf die Schrift gegen Fichte wie ein Denkmal gelten, welches die Grenze bezeichnet. In keiner Schrift iſt jener im Grunde der fichteſchen Philoſophie enthaltene Mangel ſo klar und grell erleuchtet worden als in dieſer. Ein ſolches Urtheil an Fichte und ſeiner Lehre zu vollziehen, hatte niemand ein ſo ausgemachtes und herausgefordertes Recht als Schelling. Es handelt ſich um eben den Punkt, in welchem die Antitheſe beider Männer und ihrer Anſchauungsweiſen ſich vollkommen darſtellt. Hier treffen Fichtes Mangel und Schellings Stärke unmittelbar gegen einander. Und Schelling empfand ſein Werk als eine ſiegreiche That. „Ich halte dieſe Schrift," ſchrieb er an Windiſchmann, „für eine meiner beſten und tüchtigſten*)."

Alle Fragen, welche die Differenz beider Standpunkte betreffen, kommen hier wieder zur Sprache, in der kürzeſten und deutlichſten Form: das Verhältniß des Erkennens zum Sein, des Unendlichen zum Endlichen, der Begriff der Materie und der Welt, des göttlichen Bandes der Dinge, das vom Bewußtſein unabhängige Reale, die Realität der Natur und das Daſein der Dinge an ſich**).

*) Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 197.

**) Ueber das Verh. der Naturphiloſophie zur verbeſſerten fichteſchen Lehre. S. W. I. 7. S. 52—63. S. 89 u. 90 Anmerkg. S. 96 u. 97.

In dieſer Beziehung darf die Schrift gegen Fichte nicht bloß als ein Abſchluß, ſondern zugleich als ein Commentar zu den Abhandlungen gelten, die wir unter dem Namen „allgemeine Naturphiloſophie" zuſammengefaßt haben.

Die beiden Entwicklungsformen der Naturphiloſophie ſind geſchieden durch das Identitätsſyſtem, das aus der erſten hervorgeht und ſelbſt die zweite ſowohl begründet als umfaßt.

## Dritter Abſchnitt.

# Das Identitätsſyſtem.

# Achtundzwanzigſtes Capitel.

## Das Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

### I.

### Aufgabe des transſcendentalen Idealismus.

#### 1. Unterſchied von der Wiſſenſchaftslehre.

Es iſt im Laufe des vorigen Abſchnitts ausführlich und wiederholt gezeigt worden, wie mit der fortſchreitenden Naturphiloſophie die Standpunkte Fichte und Schellings ſich trennen und zuletzt bis zum äußerſten Gegenſatze entzweien. Aus der erſten Entwicklungsform der Naturphiloſophie folgte die Trennung, aus der zweiten der äußerſte Gegenſatz. Wir kehren jetzt zu dem Zeitpunkt zurück, wo die Naturphiloſophie ihren erſten Entwicklungsgang beſchloſſen hat und Schelling ſein neues Syſtem der Philoſophie einführt, da ihm feſtſteht, daß die Wiſſenſchaftslehre das geſammte Syſtem der Philoſophie nicht iſt noch ſein kann. In dieſer Einſicht iſt ſchon die Aufgabe des Identitätsſyſtems enthalten, das weder mit der Naturphiloſophie noch mit der Wiſſenſchaftslehre zuſammenfällt, ſondern beide umfaßt.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt als ſubjectiver Idealismus nicht das ganze Syſtem. Sie vermag, ſo viel an ihr iſt, nur das Syſtem des ſubjectiven Wiſſens darzuſtellen d. h. die objective Welt, ſofern ſie für das Ich iſt und durch daſſelbe begründet.

Zu dieſer objectiven Welt gehört ſowohl die Natur als die Geſchichte (die Natur als Object des Bewußtſeins, als nothwendige Vorſtellung des Ich). Es giebt kein Object, das nicht für das Ich wäre. Daher umfaßt das Syſtem des ſubjectiven Wiſſens das geſammte Wiſſen, ohne deshalb das geſammte Syſtem der Philoſophie zu ſein. Denn die Natur will erkannt werden auch als das Prius des ſubjectiven Bewußtſeins. Nun iſt dieſes Syſtem des geſammten (ſubjectiven) Wiſſens die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre nicht; ſie iſt alſo auch nicht, was ſie ſein könnte und bedarf daher nicht bloß der Ergänzung durch die Naturphiloſophie aus neuen Mitteln der Erkenntniß, ſondern auch in ihrem eigenen Element und mit ihren eigenen Mitteln der umfaſſenden Ausbildung. Die Löſung dieſer Aufgabe, welche die nächſte iſt, verſucht Schelling in ſeinem „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" (1800) und erklärt in der Vorrede, „es ſei der Zweck, den er zu erreichen verſucht habe, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzuſtellen*)".

### 2. Unterſchied von der Naturphiloſophie.

Es muß zuerſt die eigenthümliche Aufgabe des transſcendentalen Idealismus beſtimmt d. h. von der naturphiloſophiſchen unterſchieden werden. Die Philoſophie ſoll die Thatſache des Wiſſens erklären, die darin beſteht, daß unſere Vorſtellungen mit ihrem Gegenſtand übereinſtimmen. Der Inbegriff alles Gegenſtändlichen oder Objectiven iſt die Natur, der Inbegriff aller vorſtellenden und erkennenden Vermögen die Intelligenz; jene iſt bewußtlos, dieſe bewußt. Die Uebereinſtimmung oder das Zuſammentreffen beider iſt die zu erklärende und deshalb aufzu-

*) Syſtem des transſcend. Idealismus. Vorrede. S. W. I. 3. S. 330 flgd.

lösende Thatsache. Aus dieser Auflösung ergeben sich die beiden Factoren, deren Product sie ausmacht: Natur und Intelligenz, Object und Subject, das Vorstellbare und Vorstellende, das Bewußtlose und Bewußte. Vor der Lösung der Frage gilt keiner der beiden Factoren als abhängig von dem andern, daher muß zur Lösung der Frage jeder als der erste oder als Ausgangspunkt angesehen werden. Demnach theilt sich das Problem in zwei Grundfragen: 1) wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden; wie kommt die Natur zur Intelligenz? 2) wie kommt die Intelligenz zur Natur; wie kommt zu dem Subjectiven ein Objectives, das mit ihm übereinstimmt? Die Lösung der ersten Frage geschieht durch die Einsicht, daß aus der Natur Intelligenz hervorgeht, daß die Natur werdende Intelligenz ist, und in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt: diese Einsicht giebt das System der Naturphilosophie. Die zweite Frage wird gelöst durch die Ableitung der objectiven Welt (der nothwendigen Weltvorstellung) aus der Intelligenz: diese Einsicht giebt das System des transscendentalen Idealismus. Weil sie diese beiden Grundfragen lösen, nennt Schelling die Naturphilosophie und den transscendentalen Idealismus „die beiden nothwendigen Grundwissenschaften der Philosophie, die, einander entgegengesetzt im Princip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen."

Die Naturphilosophie ist gegeben. Jetzt handelt es sich um den transscendentalen Idealismus. „Nicht das ganze System der Philosophie, sondern nur die eine Grundwissenschaft desselben soll hier aufgestellt werden*)."

---

*) Ebendaselbst. Einleitung §. 1. S. 341 flgd. §. 2. Folgesätze. S. 342 flgd.

### 3. Die Probleme des transſcendentalen Idealismus.

Aus der Geſammtaufgabe der Transſcendentalphiloſophie im Unterſchiede von der Naturphiloſophie laſſen ſich die Hauptprobleme der erſten erſchöpfend vorausbeſtimmen. Es ſoll gezeigt werden, wie die Intelligenz (das Subjective) zu dem Objectiven kommt, das mit ihr übereinſtimmt. Dieſe Uebereinſtimmung iſt eine doppelte: die Vorſtellungen verhalten ſich zu den Objecten (Dingen) entweder als deren Abbilder oder als deren Vorbilder. Im erſten Fall richten ſich die Vorſtellungen nach den Dingen, im zweiten verhält es ſich umgekehrt; dort erſcheinen die Vorſtellungen als beſtimmt durch die Natur der Objecte, hier die Objecte als beſtimmt durch den Gedanken; die Vorſtellungen der erſten Art entſtehen nothwendig und unwillkürlich, die der zweiten willkürlich und frei; „auf jenen beruht die Möglichkeit alles Wiſſens, auf dieſen die alles freien Handelns; das Wiſſen folgt aus der nachbildenden Intelligenz, das freie Handeln aus der vorbildenden (zweckſetzenden): die Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven vermöge der nachbildenden Intelligenz iſt theoretiſch, die vermöge der vorbildenden praktiſch. Die Transſcendentalphiloſophie ſoll dieſe beiden Arten der Uebereinſtimmung erklären: daher theilt ſie ſich in „das Syſtem der theoretiſchen und das der praktiſchen Philoſophie*)."

Aus dieſen beiden Aufgaben folgt eine neue. Die zuerklärende Uebereinſtimmung iſt nicht bloß eine doppelte, ſondern ihre beiden Arten ſind einander entgegengeſetzt. Die vorbildende Intelligenz iſt das Gegentheil der nachbildenden. Hier ſind die

*) Ebendaſ. Einleitung §. 3. A. B. S. 346 flgd.

Vorſtellungen abhängig und nothwendig, dort unabhängig und willkürlich; die theoretiſche Intelligenz richtet ſich nach den Dingen, die praktiſche richtet die Dinge nach ſich, die Vorſtellungen der erſten ſind gefeſſelt, die der anderen frei. Es iſt demnach in der Intelligenz ſelbſt, die ſich ebenſo ſehr theoretiſch als praktiſch verhalten muß, ein innerer Widerſtreit, der gelöſt ſein will und zwar innerhalb der Intelligenz. Daher wird gefragt: wie kann die Intelligenz beides zugleich ſein, ſowohl nachbildend als vorbildend? Wenn ſie das erſte nicht iſt, nicht ihre Vorſtellungen nach den Dingen richtet, ſo giebt es keine Wahrheit im Erkennen; wenn ſie das zweite nicht iſt, nicht die Dinge durch ihre Vorſtellungen determinirt, ſo giebt es keine Realität im Wollen. Wie iſt beides zugleich möglich: Wahrheit im Erkennen und Realität im Wollen?

Jene Uebereinſtimmung der Dinge und Vorſtellungen (der Natur und Intelligenz, des Objectiven und Subjectiven) durch eine vorherbeſtimmte Harmonie erklären, heißt die Frage nicht löſen, ſondern auf eine letzte Formel zurückführen, welche die einzig mögliche Löſung bezeichnet. Es muß ein und dieſelbe productive Thätigkeit ſein, welche Objecte bildet, nachbildet, vorbildet, ein und dieſelbe Thätigkeit im bewußtloſen Bilden und im bewußten Wollen. Dieſe Identität des bewußtloſen und bewußten Handelns, der Natur und Intelligenz, des Erkennens und Wollens iſt der Grund, woraus jene vorherbeſtimmte Harmonie folgt. Eben dieſe Identität waltet in der Natur, in der Production der Dinge, wie in der ſubjectiven Intelligenz, in der Production der Vorſtellungen.

Die bewußtloſe Thätigkeit iſt blind und handelt mechaniſch, die Intelligenz (Wille) iſt bewußt und handelt nach Zwecken. Die Identität beider iſt die blinde Intelligenz, der bewußtloſe Wille,

deſſen Producte zugleich Werke des blindeſten Mechanismus ſind und zweckmäßig ausfallen: ſie ſind zweckmäßig beſtimmt, aber nicht zweckmäßig erklärbar. So handelt die organiſche Natur nach blinden Zwecken, in Einem vorbildend und darſtellend. Die Einſicht in dieſe productive Thätigkeit der Natur iſt die „Philoſophie der Naturzwecke oder Teleologie."

Dieſelbe Production als Identität des theoretiſchen und praktiſchen Verhaltens iſt nachzuweiſen in der ſubjectiven Intelligenz, im Bewußtſein. Hier iſt es allein die äſthetiſche oder künſtleriſche Thätigkeit, die auf der Höhe des Bewußtſeins ſich offenbart und in ihrer Wurzel identiſch iſt mit der ſchaffenden Natur. Die idealiſche Welt der Kunſt und die reale Welt der Objecte ſind Producte einer und derſelben Thätigkeit, die bewußtlos ſchaffend die wirkliche Welt der Natur hervorbringt, bewußt ſchaffend die äſthetiſche Welt der Kunſt. Die ganze Welt iſt ein lebendiges Kunſtwerk. „Die objective Welt iſt nur die urſprüngliche, noch bewußtloſe Poeſie des Geiſtes." Es muß gezeigt werden, wie durch die künſtleriſche Thätigkeit der Widerſtreit der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz gelöſt und das Object erzeugt wird, das vollkommen eines iſt mit der Intelligenz. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt die Philoſophie der Kunſt. In der Kunſt enthüllt ſich die Identität des Idealen und Realen, das Geheimniß der Welt; hier ſehen wir, wie das Ideale ſich verkörpert, wie die Intelligenz die Natur hervorbringt. Darum nennt Schelling die Philoſophie der Kunſt „das allgemeine Organon der Philoſophie, den Schlußſtein ihres ganzen Gewölbes*)."

Das Syſtem des transſcendentalen Idealismus theilt ſich demnach in das Syſtem der theoretiſchen Philoſophie, das der

*) Ebendaſ. Einl. §. 3. C. D. S. 347—349.

praktiſchen und die Philoſophie der Kunſt. Die theoretiſche Intelligenz iſt welterkennend, die praktiſche weltordnend, die künſtleriſche weltſchaffend.

## II.

## Die Löſung der Aufgabe.

### 1. Die intellectuelle Anſchauung.

Aus der Natur der Aufgabe laſſen ſich die drei Hauptpunkte erkennen, durch welche die Löſung derſelben beſtimmt iſt: das Organ, das Princip und die Methode der Transſcendentalphiloſophie. Wir bewegen uns hier ganz im Element der Wiſſenſchaftslehre, deren Ideengang Fichte dergeſtalt vorgebildet und ausgeprägt hat, daß Schelling denſelben zwar in ſeine Art überſetzt, im Weſentlichen aber befolgt. Wo uns dieſe weſentliche Uebereinſtimmung entgegentritt, werden wir unſere Darſtellung ſo kurz als möglich faſſen, nachdem wir an ihrem geſchichtlichen Orte die Wiſſenſchaftslehre in der größten Ausführlichkeit dargeſtellt haben.

Die Objecte, deren Erkenntniß in Frage ſteht, ſind Vorgänge der ſubjectiven Intelligenz, alſo innere Vorgänge, durchgängig intellectuelle Handlungen, die nach beſtimmten Geſetzen erfolgen. Innere Vorgänge werden erkannt durch den „inneren Sinn", ſie ſind als unſere eigenen Thätigkeiten uns unmittelbar gegenwärtig, daher unmittelbar einleuchtend oder „anſchaulich", und da ſie intellectuelle Handlungen ſind, ſo beſteht die Erkenntniß derſelben in einer „intellectuellen Anſchauung". Jener innere Sinn iſt die intellectuelle Anſchauung, dieſe das Organ alles transſcendentalen Denkens. Ohne dieſes Organ der intellectuellen Anſchauung iſt eine transſcendentale Erkenntniß ſo wenig möglich, als ohne äußere Anſchauung eine räumliche oder geometriſche Erkenntniß. Daher ſagt Schelling, daß ſich die in-

tellectuelle Anſchauung zur Transſcendentalphiloſophie verhalte, wie der Raum zur Geometrie*).

Ueber dieſe Lehre ſind eine Menge Irrthümer aus Unkenntniß verbreitet. Man hat die intellectuelle Anſchauung Schellings dargeſtellt und behandelt, als ob ſie der Dreifuß ſeiner Philoſophie wäre. Weder iſt ſie Schelling eigenthümlich noch myſteriös. Auch Descartes hat ſie gefordert, Fichte hat ſie principiell zur Geltung gebracht. Und wenn die intellectuelle Anſchauung als ein Vermögen angeſehen wird, das vielen fehle und nicht Allerweltsſache ſei, ſo wird ſie dadurch ſo wenig zum Orakel gemacht als die Mathematik, deren Organ ebenfalls vielen mangelt**).

Die Intelligenz hat ihre nothwendigen Geſetze, die ſie erfüllt. Nach dieſen Geſetzen handelt jeder, nicht jeder iſt in dieſen nothwendigen Handlungen ſeiner Intelligenz ſich ſelbſt gegenwärtig und objectiv, ſo daß er in ſeinem Thun zugleich dieſes Thun durchſchaut. Dieſe im Handeln die Handlung durchſchauende Thätigkeit, dieſes im Produciren beſtändige Reflectiren der nothwendigen Production iſt eben die Sache und Leiſtung der intellectuellen Anſchauung. Vermöge derſelben reproducirt die Intelligenz mit Freiheit, was ſie mit Nothwendigkeit producirt. Nennen wir im Unterſchiede von der nothwendigen Production das freie Handeln Kunſt, ſo iſt die intellectuelle Anſchauung „die Kunſt der transſcendentalen Betrachtungsart". Alle Reproduction beſteht im Nachbilden und Einbilden. Daher geſchieht die intellectuelle Anſchauung durch „einen äſthetiſchen Act der Einbildungskraft". Das ächte Verſtändniß eines Kunſtwerks iſt in allen Fällen deſſen congeniale Reproduction, deſſen Wiedererzeugung vermöge der nachbildenden und nachdichtenden Intelligenz, ver-

*) Ebendaſ. I. Hauptabſchn. 2. Abſchn. Erläuterungen. S. 370.

**) Ebendaſ. I. Hauptabſchn. S. 370.

möge dieſer Art intellectueller Anſchauung. Wie ſich zum Kunſtwerk die congeniale Reproduction verhält, ſo verhält ſich die intellectuelle Anſchauung zur nothwendig producirenden Intelligenz, zur Weltproduction ſelbſt. Soll die intellectuelle Anſchauung bei Schelling in einem ſpecifiſchen Sinne gelten, ſo iſt es dieſer, der aus dem Beiſpiel der Kunſt einleuchtet. Die Kunſt iſt bei Schelling mehr als ein Beiſpiel, ſie iſt die Sache, die Welt iſt ein lebendiges Kunſtwerk, die Philoſophie der Kunſt „das wahre Organon der Philoſophie". Nicht jedem iſt der Kunſtſinn gegeben, darum iſt der Kunſtſinn kein Orakel, ſondern das alleinige Organ, um die Kunſt zu erkennen. Die intellectuelle Anſchauung als Organ des transſcendentalen Denkens iſt in Abſicht auf die nothwendigen Productionen der Intelligenz der geiſtige Kunſtſinn, die transſcendentale Kunſt*).

### 2. Das Selbſtbewußtſein.

Hieraus erhellt das Princip der Transſcendentalphiloſophie, das kein anderes ſein kann als die Bedingung, durch welche allein intellectuelle Anſchauung ſtattfindet: das iſt eine Intelligenz, die nicht bloß in Wirklichkeit iſt und handelt, ſondern zugleich ſich ſelbſt in ihrem Handeln anſchaut, zugleich ihr Sein und Wirken weiß, zugleich was ſie ſetzt auch erkennt. Weil es ein und dieſelbe Intelligenz iſt, die wirkt und anſchaut, real und ideal iſt: darum iſt die Einheit dieſer beiden Factoren Identität; weil hier die Einheit nicht bloß im Wiſſen, ſondern zwiſchen Sein und Wiſſen, zwiſchen Realität und Idealität beſteht, darum iſt dieſe Identität zugleich Syntheſe. Dieſe zugleich identiſche und ſynthetiſche Einheit iſt Selbſt-

*) Ebendaſ. Einl. §. 4. Nr. 3. S. 351. Vgl. §. 2. S. 345.

anſchauung, Selbſtbewußtſein oder Ich. Hier ſind wir im Princip und Element der Wiſſenſchaftslehre und werden in den umſtändlichen Ausführungen an Fichtes Deductionen erinnert und Schellings erſte Schriften „über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt" und „vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen*)".

### 3. Die Geſchichte des Selbſtbewußtſeins.

Aus dem Princip folgt die Methode. Was das Ich iſt, muß es für ſich ſein: erſt dadurch wird, was es iſt, zum Ich. Was die Intelligenz thut, muß ſie intelligiren, erſt dadurch wird was ſie thut Intelligenz. Dadurch beſtimmt ſich ihr Weſen und zugleich das durchgängige Geſetz ihrer Entwicklung. In dem Princip der Selbſtanſchauung liegt eine nothwendige Reihe von Handlungen. Weil das Ich lautere Thätigkeit iſt, muß es handeln; weil es anſchauend iſt, muß es ſeine Thätigkeit reflectiren und dadurch begrenzen. Von dieſer Reflexion (Begrenzung) abgeſehen, iſt die urſprüngliche (reale) Thätigkeit unbegrenzt und geht ins Unendliche. Mithin ſind im Ich zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten, die unbegrenzte und begrenzende, die productive und anſchauende, die reale und ideale. Jede nothwendige Handlung ſetzt einen beſtimmten Entwicklungszuſtand der Intelligenz; jede Anſchauung erhebt ſich über den gegebenen Zuſtand und ſetzt einen neuen, der wieder Object einer höheren Anſchauung wird. So iſt das Ich gleich einer nothwendigen Reihe von Handlungen, die eine nothwendige Entwicklung ausmachen und erſt vollendet ſind, wenn das Ich dieſe ſeine ganze Entwicklung durchſchaut**).

*) Ebendaſ. I. Hauptabſchn. 1. u. 2. Abſchn. S. 353—365. Vgl. Cap. I. dieſes Buchs. S. 383—393.

**) Tr. Ideal. II. Hauptabſchn. S. 377—387.

„Carteſius ſagte als Phyſiker: gebt mir Materie und Bewegung und ich werde euch das Univerſum daraus zimmern. Der Transſcendentalphiloſoph ſagt: gebt mir eine Natur von entgegengeſetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieſer Unendlichkeit ſich anzuſchauen ſtrebt, und ich laſſe euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Syſtem ihrer Vorſtellungen entſtehen. Jede andere Wiſſenſchaft ſetzt die Intelligenz ſchon als fertig voraus, der Philoſoph betrachtet ſie im Werden und läßt ſie vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen*)."

So erkennen wir auf dem Gebiete der ſubjectiven Intelligenz dieſelbe Aufgabe, dieſelbe Methode und Grundanſchauung wieder, die wir in der Naturphiloſophie kennen gelernt. Das Ich iſt gleich einer nothwendigen Entwicklung, die Transſcendentalphiloſophie iſt deren Reproduction kraft der intellectuellen Anſchauung. Wir unterſcheiden die Anſchauung, die Entwicklungsfactor iſt, von der Anſchauung, welche die ganze Entwicklung reproducirt und durchſchaut, die Entwicklungsſtandpunkte der Intelligenz von dem darauf gerichteten Anſchauungsſtandpunkt des Philoſophen. Beide verhalten ſich wie Object und Subject, wie die reale Reihe der Handlungen zur idealen, wie das Urbild zum Abbild, das Original zur Copie. Was dort producirt wird, wird hier reproducirt. Die Production iſt nothwendig, die Reproduction iſt frei. Alle Wahrheit transſcendentaler Erkenntniß beſteht im Treffen dieſes Originals. „Iſt in der zweiten Reihe nicht mehr oder weniger als in der erſten, ſo iſt die Nachahmung vollkommen, und es entſteht eine wahre und vollſtändige Philoſophie. Im entgegengeſetzten Fall entſteht eine falſche und unvollſtändige. Philoſophie überhaupt iſt alſo nichts anderes als freie Nach-

*) Ebendaſ. III. Hauptabſchn. I. Epoche. C. S. 427.

ahmung, freie Wiederholung der urſprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der eine Act des Selbſtbewußtſeins ſich evolvirt. Die erſte Reihe iſt in Bezug auf die zweite reell, dieſe in Bezug auf jene ideell. Es ſcheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür ſich einmiſche, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Willkür darf nur formell ſein und nicht den Inhalt der Handlung beſtimmen. Die Philoſophie, weil ſie das urſprüngliche Entſtehen des Bewußtſeins zum Object hat, iſt die einzige Wiſſenſchaft, in welcher jene doppelte Reihe iſt. In jeder anderen Wiſſenſchaft iſt nur eine Reihe. Das philoſophiſche Talent beſteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der urſprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, ſondern hauptſächlich darin, ſich in dieſer freien Wiederholung wieder der urſprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden*)." Alle transſcendentale Erkenntniß iſt Wiederbewußtſein, Anamneſis**).

Die Aufgabe des transſcendentalen Idealismus iſt einleuchtend. Die nothwendige Entwicklung des Ich ſoll reproducirt oder dargeſtellt werden in einer ſucceſſiven Reihe von Handlungen d. h. als „Geſchichte des Selbſtbewußtſeins". So hatte auch Fichte eben dieſe Aufgabe beſtimmt. Nun iſt jene Entwicklung ſelbſt nur in ihren Hauptſtufen und Wendungspunkten, in denjenigen Handlungen erkennbar, die in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins gleichſam Epoche machen. Dieſe Handlungen ſollen in ihrem Zuſammenhange mit einander dargeſtellt werden***).

*) Ebendaſ. III. Hauptabſchn. Nr. II. 1. S. 397 flgd.

**) Vgl. oben Cap. XXIV. Nr. I. 2.

***) Tr. Idealism. III. Hauptabſchn. Nr. II. 4. S. 398 flgd.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

# Neunundzwanzigſtes Capitel.

## Das Syſtem der theoretiſchen Philoſophie.

### I.

### Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie.

#### 1. Geſchichte der theoretiſchen Intelligenz. Fichte und Schelling.

Es liegt im Weſen der Intelligenz begründet, daß ſie ſich in einer Reihe von Handlungen, deren jede eine beſtimmte Bildungsform derſelben ausmacht, entwickelt; daß ſie ihre Standpunkte ſetzt und, indem ſie dieſelben durchſchaut, zu höheren Standpunkten und Bildungsformen fortſchreitet. Das Abbild oder die Reproduction dieſer Entwicklung iſt die Methode der Transſcendentalphiloſophie, die daher in der kürzeſten Formel bezeichnet werden kann als „eine beſtändige Potenzirung des Ich". Die theoretiſche Intelligenz erſcheint in ihren Handlungen gebunden, ſie erſcheint ſich ſelbſt als ein Vorſtellen gegebener Objecte, durch die ihre eigene Thätigkeit begränzt und determinirt iſt. Was nur durch die Intelligenz gegeben ſein kann, erſcheint der theoretiſchen Intelligenz als nicht durch ſie gegeben, ſondern als unabhängig von ihr geſetzt oder als Schranke von außen.

Dieſen Grundcharakter der theoretiſchen Intelligenz, „die Idealität der Schranke", zu erklären, iſt das eigentliche Problem der theoretiſchen Philoſophie*).

Innerhalb der Beſchränkung und Gebundenheit der theoretiſchen Intelligenz wird vermöge der Selbſtanſchauung eine ſucceſſive Befreiung des Vorſtellens ſtattfinden, bis im Willensact die volle Freiheit der Intelligenz durchbricht und dieſer ſelbſt einleuchtet. Hier iſt der Wendepunkt der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz. Daher erſtreckt ſich der Entwicklungsgang der erſten von dem Standpunkt der gebundenſten Vorſtellung bis zum freien Willensact: das ſind die Grenzen der Geſchichte des theoretiſchen Selbſtbewußtſeins. Innerhalb derſelben ſind die epochemachenden Handlungen die Empfindung, die productive Anſchauung, die Reflexion. Daher unterſcheidet die Transſcendentalphiloſophie in der Geſchichte der theoretiſchen Intelligenz drei Perioden oder, wie Schelling ſich ausdrückt, „Epochen": die erſte Epoche reicht „von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung", die zweite „von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion", die dritte „von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact". Hier hatte Fichte in ſeiner „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre" und in ſeinem „Grundriß des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre" die Wege gebahnt und geebnet, auch die Stationen vorgebildet, die Schelling in ſeinem „Syſtem der theoretiſchen Philoſophie" einhält. Es iſt von ſeiner Seite kein ſchülerhaftes Nachtreten, ſondern eine eigenthümliche Reproduction, die ſelbſt zum Verſtändniß und zur Erleuchtung der Wiſſenſchaftslehre dient, doch iſt die von Fichte gegebene Richtſchnur unverkennbar, und wir müſſen feſtſtellen,

*) Transſc. Jb. II. Hauptabſchn. B. gg. S. 386 flgd.

daß in keiner Gegend ſeiner Philoſophie Schelling von Fichte ſo abhängig war als in dieſer*).

Die hauptſächliche Differenz beider iſt auch hier durch die Naturphiloſophie bedingt. Unter Schellings eigenthümlichen Geſichtspunkt muß die theoretiſche Philoſophie mit der Naturphiloſophie zuſammenfallen**), die theoretiſche Intelligenz muß nach ihren eigenen Geſetzen genau das vorſtellen, was die Natur nach den ihrigen producirt, die Productionen der Natur und die der theoretiſchen Intelligenz müſſen übereinſtimmen, dieſe Uebereinſtimmung iſt der Erkenntnißgrund jener Identität, auf die Schelling ſein geſammtes Syſtem gründet. Die Naturphiloſophie muß zunächſt die Probe des transſcendentalen Idealismus beſtehen, und daß der letztere dieſe Probe zu machen hat, bildet eine eigenthümliche Aufgabe in Schellings „Syſtem der theoretiſchen Philoſophie".

### 2. Das Unbewußte im Bewußtſein.

Was nun die Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz näher betrifft, ſo hat Schelling ein Moment von durchgreifender Bedeutung zur Erklärung des Ganzen ſo oft und ſo hell erleuchtet, daß wir es, um Wiederholungen zu ſparen, gleich an erſter Stelle hervorheben. Auch bei Fichte ſteht dieſes Moment in vollem Licht, aber es iſt bei der Verfaſſung und Haltung der ſchellingſchen Lehre wirkſamer und kommt darum erſt hier zu ſeiner vollen und nachdrücklichen Geltung. Es handelt ſich um eine Frage von eminenter Wichtigkeit und Tragweite: die Erklärung des Unbewußten innerhalb des Bewußtſeins.

*) Zu vgl. Bd. V dieſ. Werks, Buch III. Cap. V. Nr. III. 1—4. Cap. VI. S. 587—569.

**) Vgl. oben Cap. XXIV. Nr. II. 3. S. 637 flgd.

Wenn die Intelligenz ſich ſelbſt vollkommen und mit einemmale durchſchaute, ſo wäre eine Reihe von Handlungen, eine Erhebung von Stufe zu Stufe, mit einem Worte die Entwicklung der Intelligenz nicht nothwendig, und darum wäre ſie nicht. Dieſe ganze Entwicklung iſt alſo darin begründet, daß die Selbſtanſchauung ſich unmöglich in einem Act vollziehen läßt, daß es Handlungen giebt, die durch das Bewußtſein geſchehen, aber zugleich im Bewußtſein verſchwinden oder aus demſelben verdrängt werden: nothwendige Handlungen, deren Subject das Selbſtbewußtſein iſt, die aber nicht als Object im Selbſtbewußtſein erſcheinen. Jede Handlung hat ihr Product. Das Product erſcheint im Bewußtſein, nicht die intellectuelle Handlung, aus der es entſpringt und hervorgeht. Das Product muß demnach dem Bewußtſein erſcheinen als nicht durch daſſelbe geſetzt, alſo als etwas Fremdes, von außen Geſetztes, als äußere Schranke, als gegebenes Object. Es iſt unmöglich, daß etwas dem Bewußtſein von außen gegeben wird und auf daſſelbe einwirkt, wie ein Ding auf ein Ding; eine ſolche Annahme wäre die Aufhebung der Möglichkeit alles Bewußtſeins. Aber es iſt eine wohlbegründete Thatſache, daß im Bewußtſein Objecte als Außendinge erſcheinen. Die Intelligenz hält ihr eigenes Product für ein fremdes, die durch ſie ſelbſt geſetzte Schranke für eine von außen gegebene, was nothwendig dadurch geſchieht, daß die Intelligenz im Setzen der Schranke ihrer eigenen Thätigkeit ſich nicht bewußt iſt, daß ſie unbewußt handelt. Jene zu erklärende „Idealität der Schranke" iſt daher vollkommen identiſch mit den zu erklärenden unbewußten Handlungen der ſubjectiven Intelligenz.

Der Erklärungsgrund iſt ſehr einfach. Weil der Erdbewohner die Erdbewegung nicht ſieht, darum ſieht er die Bewegung des Himmels und der Sonne; der Aſtronom, der ſich den Standpunkt

des Erdbewohners gegenſtändlich macht, erkennt das wahre Verhältniß und erklärt jene ſcheinbare Bewegung der Himmelskörper aus der wirklichen Bewegung der Erde. Wie ſich der aſtronomiſche Standpunkt zu der irdiſchen Wahrnehmung verhält, ſo verhält ſich der Standpunkt des Transſcendentalphiloſophen zu dem der theoretiſchen Intelligenz. Was dieſer, weil ſie ihre eigene Thätigkeit nicht erkennt, als Vorgang außer ihr erſcheint, das erſcheint jenem, der die theoretiſche Intelligenz bis auf den Grund durchſchaut, als Reſultat unbewußter intellectueller Thätigkeit.

Es iſt ſchlechterdings nothwendig, daß die Intelligenz ihre eigene Thätigkeit ſich objectiv macht oder anſchaut, nur dadurch iſt ſie Intelligenz; aber es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ſie, in dieſe Anſchauung verſenkt, zugleich dieſe ihre anſchauende Thätigkeit ſich objectiv macht, daß ſie zugleich als anſchauend ſich anſchaut, auf dieſem Wege käme es zu gar keiner Anſchauung, ſondern die anſchauende Thätigkeit verliefe reſultatlos in den endloſen Regreß der Anſchauung des Anſchauens. Keine Anſchauung würde fixirt, es käme kein Product, kein Object der Intelligenz, alſo dieſe ſelbſt nicht zu Stande. Es iſt demnach klar, daß die theoretiſche Intelligenz ausgemacht wird durch drei Bedingungen: die productive Thätigkeit, die Anſchauung dieſer Thätigkeit, die bewußtloſe Anſchauung derſelben. Ohne die erſte Bedingung iſt die Intelligenz überhaupt unmöglich, ohne die zweite iſt ihre Thätigkeit nicht einleuchtend (intellectuell), ohne die dritte iſt dieſe einleuchtende Thätigkeit nicht objectiv, d. h. ſie hat kein Product. Die Intelligenz muß producirt haben, das Product muß gegeben ſein, damit die Intelligenz ſich darüber erhebt und zu einer höheren Anſchauung fortſchreitet. In einer ſolchen erhöhten Anſchauung, die einen vorhandenen Entwicklungszuſtand auflöſt und einen neuen begründet, beſteht die

epochemachende Handlung*). Erſt nach vollendeter Anſchauung kann die Intelligenz ſich ihrer eigenen Thätigkeit bewußt werden.

## II.

## Die Epochen der theoretiſchen Intelligenz.

### 1. Die urſprüngliche Empfindung.

Der erſte und urſprünglichſte Act der Intelligenz, der die Bedingung aller folgenden enthält, iſt die Selbſtbegrenzung: die Urbedingung und Wurzel des Selbſtbewußtſeins, die als ſolche nicht ins Bewußtſein kommen kann, denn das hieße die Bedingung aufheben, die alles Bewußtſein ermöglicht.

Die Thätigkeit der Intelligenz iſt an ſich unbegrenzt, ſie geht ins Unendliche. Aber dieſe unbegrenzte Thätigkeit ſoll für die Intelligenz ſein, ſie ſoll derſelben einleuchten oder angeſchaut werden, was nur geſchehen kann durch die Fixirung oder Begrenzung. Dieſe Begrenzung iſt der erſte Anſchauungsact, die erſte ideelle Thätigkeit der Intelligenz. Es ſind demnach zwei Thätigkeiten, die gleichſam den Urzuſtand der Intelligenz ausmachen: die unbegrenzte (productive) und die begrenzende (anſchauende), beide urſprünglich, beide identiſch, denn ſie ſind in einem und demſelben Subject, beide einander entgegengeſetzt in Betreff der Richtung, die erſte iſt nach außen, die andere nach innen gerichtet, jene iſt „centrifugal", dieſe „centripetal".

Das Reſultat iſt die in ihrer Thätigkeit begrenzte Intelligenz, ein Zuſtand der Begrenzung und Beſtimmtheit, hervorgegangen aus einem urſprünglichen Anſchauungsact, der aus den dargelegten Gründen nicht in die Selbſtanſchauung eingeht, alſo bewußtlos geſchieht. Was die Intelligenz iſt, muß ſie für

*) Vgl. Tr. Idealism. III. Hauptabſchn. I. Epoche. A. 4. b. Zuſ. 2. C. I. — Ep. II. Vorerinnerg. S. 403. 406. 433. 454.

ſich ſein. Sie iſt begrenzt, dieſer Zuſtand der Begrenzung muß ihr einleuchten, ſie muß denſelben ſich objectiv machen oder anſchauen; ſie kann ihn nicht anſchauen als ihr Product, daher muß ſie ihn nehmen als etwas Gegebenes, nicht durch ſie, ſondern von außen in ſie Geſetztes. Der Zuſtand der Begrenzung iſt daher für ſie etwas Vorgefundenes. Die Intelligenz findet ſich beſtimmt d. h. ſie empfindet.

Vermöge der Uranſchauung entſteht in der Intelligenz ein Begrenzungszuſtand (die Intelligenz iſt begrenzt), der als ſolcher objectiv werden oder einleuchten muß. Vermöge dieſer zweiten Anſchauung verwandelt ſich der Begrenzungszuſtand in Empfindungszuſtand (die Intelligenz iſt nicht bloß begrenzt, ſondern iſt es für ſich). Und zwar erſcheint ihr dieſer Zuſtand als von außen geſetzt, als erzeugt durch eine ihr entgegengeſetzte Thätigkeit d. h. „als Affection des Nicht-Ich". Daher erſcheint ſich die Intelligenz in dieſem Zuſtand als leidend oder afficirt. Ihr Zuſtand iſt nicht mehr bloß begrenzt, ſondern zugleich empfunden, aber zunächſt iſt die Intelligenz auch nichts weiter als empfundener Zuſtand *).

### 2. Die productive Anſchauung.

Was die Intelligenz iſt, muß ihr einleuchten; ſie muß daher ihren Empfindungszuſtand ſich objectiv machen d. h. dieſen Zuſtand in Gegenſtand verwandeln, von dem in demſelben Acte die Intelligenz zugleich ſich unterſcheidet. Hier erſcheint zum erſtenmal der Gegenſatz von Subject und Object, er beſteht im objectivirten Empfindungszuſtande und erſcheint daher als der Gegenſatz des Empfindungsſubjectes und Empfindungsobjectes oder des empfindenden Subjects und des empfundenen Objects. Jetzt iſt die

*) Ebendaſ. III. Hauptabſchn. I. Epoche. A. S. 399—409.

Intelligenz nicht bloß empfindend, ſondern ſie iſt es für ſich. Der Act, durch welchen die Intelligenz ihren Zuſtand zum Gegenſtande erhebt, iſt „Anſchauung", das Wort im engeren Sinn genommen. In dieſer Anſchauung iſt der Gegenſtand unmittelbar gegenwärtig. Es iſt daher keineswegs eine Wirkung von außen, die angeſchaut und aus der auf das Daſein eines äußeren (von der Anſchauung unabhängigen) Gegenſtandes geſchloſſen wird; eine ſolche Erklärung verfehlt die Thatſache der Anſchauung gänzlich und läßt dieſelbe unmöglich erſcheinen, ſie macht unerklärlich, was ſie erklärt haben möchte. Daher iſt das Object, das der Anſchauung unmittelbar als ſolches einleuchtet, das Product der Anſchauung ſelbſt. Dieſe letztere muß demnach näher beſtimmt werden als „productive Anſchauung*)".

Das Reſultat der erſten Anſchauung war begrenzte Intelligenz, das der zweiten empfundene, das der dritten angeſchaute. Der erſte Act der Begrenzung geſchieht völlig bewußtlos und bleibt für die Intelligenz, weil er dieſelbe überhaupt erſt ermöglicht und begründet, undurchdringlich und unerklärbar; er ſetzt jene „urſprüngliche und erſte Begrenztheit", auf der die Intelligenz als ſolche beruht. Im zweiten Act geht die Anſchauung ohne Reſt auf in die Empfindung, ſie iſt hier erſt zuſtändlich, noch nicht gegenſtändlich. Das letztere wird ſie vermöge des dritten Acts, den Schelling deshalb auch als „Anſchauen des Anſchauens" (des Empfindens) oder als „Anſchauen in der zweiten Potenz" bezeichnet. Das Anſchauungsobject iſt Product der Intelligenz, da es auf keinem anderen Wege entſtehen kann. Denn, wie Schelling ſchön und treffend ſagt, „der Geiſt iſt eine ewige Inſel, zu der man durch noch ſo viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann." Und weil erſt vermöge

*) Ebendaſ. I. Epoche. B. S. 411 flgd. C. S. 427—429.

dieſes Actes die Vorſtellung der Dinge entſteht, die das Weſen der theoretiſchen Intelligenz ausmacht, ſo gilt von der productiven Anſchauung, daß „ſie der erſte Schritt des Ich zur Intelligenz iſt", oder was daſſelbe heißt: „die erſte Epoche ſchließt mit der Erhebung des Ich zur Intelligenz*)".

Nun iſt die Intelligenz im Anſchauen ſich dieſer ihrer Thätigkeit nicht bewußt. Was ihr gegenwärtig einleuchtet, iſt daher nicht ihre productive Anſchauung ſelbſt, ſondern deren Product. Die productive Thätigkeit verſchwindet im Bewußtſein, das Product erſcheint als gegeben. Nun beſteht dieſes Product in dem Gegenſatz des empfindenden Subjects und des empfundenen Objects: die Intelligenz erſcheint ſich als empfindend d. h. ſie empfindet mit Bewußtſein; der Gegenſtand erſcheint ihr als gegeben, unabhängig von ihrer Thätigkeit, d. h. als Ding, als Außending, unabhängig von ihrer Anſchauung, d. h. als Ding an ſich. Die Intelligenz iſt auf dieſem Standpunkt oder in dieſem Zuſtande ihrer Entwicklung Vorſtellung der Dinge, ſie iſt in der Vollendung dieſes Standpunkts Weltanſchauung, ſie geht ohne Reſt in dieſe Anſchauung auf; der Complex aller Vorſtellungen, die in dieſes Gebiet der Intelligenz fallen, erſcheint ohne Zuthun der Intelligenz, d. h. er hat den Charakter unwillkürlicher Vorſtellungen**).

Mit dieſem Standpunkt der Intelligenz fällt das gewöhnliche Bewußtſein zuſammen, und auf denſelben gründet ſich die dogmatiſche Philoſophie, welche die Dinge als gegeben betrachtet; auf eben dieſer Betrachtungsweiſe beruht jene Erklärung der Anſchauungsobjecte aus Wirkungen, die von äußeren Gegenſtänden

*) Ebendaſ. I. Epoche. A. Zuſ. 3. S. 409—411. B. S. 426. C. S. 429. II. Epoche. S. 454.

**) Ebendaſ. I. Epoche. B. S. 411—426. II. Ep. S. 455.

herrühren. So erklärt sich die Intelligenz selbst unter der Herrschaft des gegebenen Standpunkts ihr Verhalten und ihren Zustand, sie muß sich die Sache so erklären, weil sie den Standpunkt nicht einsieht, auf dem sie steht, und den Entwicklungszustand, den sie bildet, nicht durchschaut noch durchschauen kann.

a. Der Gegensatz innerhalb der Anschauung. Das Selbstgefühl.

Innerhalb der productiven Anschauung, dieser zweiten Epoche der theoretischen Intelligenz, sind gewisse Entwicklungsformen zu unterscheiden. Was die Intelligenz ist, muß für sie sein oder gegenständlich werden. Es muß daher jener Gegensatz, in welchem die Intelligenz jetzt begriffen ist, zwischen subjectiver Empfindung (Ich) und objectiver Vorstellung (Ding an sich), zwischen Innen- und Außenwelt in die Anschauung selbst eingehen und als der Gegensatz „innerer und äußerer Anschauung" auftreten. Die Intelligenz ist „innerer und äußerer Sinn". Was vor aller Intelligenz der Gegensatz der unbegrenzten und begrenzenden Thätigkeit war, ist jetzt innerhalb der Intelligenz der Gegensatz innerer und äußerer Anschauung; was dort der ursprüngliche Begrenzungszustand hieß, das gemeinschaftliche Product jener beiden Thätigkeiten, ist jetzt die gemeinschaftliche Grenze zwischen Ich und Ding an sich, die durch die Außenwelt eingeschränkte Innenwelt oder, was dasselbe heißt, die in ihrer Weltvorstellung begrenzte Intelligenz. Im Unterschiede von jener „ersten Begrenztheit", welche die Intelligenz überhaupt erst ermöglicht, nennt Schelling diese letztere, welche die Intelligenz zu einer besonderen macht und auf eine begrenzte Weltsphäre anweist, „die zweite Begrenztheit"*).

*) Ebendas. III. Hauptabschn. II. Epoche. D. I. S. W. I. 3. S. 456—461. D. III. S. 483—485.

Jede Begrenztheit der Intelligenz iſt in Wahrheit Selbſtbegrenzung, concentrirte Selbſtthätigkeit. Daß es ſich ſo verhält, iſt jetzt *für* die Intelligenz ſelbſt geworden. Ihre Begrenztheit iſt nicht mehr ein Zuſtand, den ſie vorfindet, ſondern eigene, innere *Energie*, die in der Entgegenſetzung gegen die Außenwelt beſteht und als ſolche einleuchtet. Es iſt ein großer Unterſchied, ob die Intelligenz ſich von außen begrenzt findet, oder ihre eigene Thätigkeit der Schranke von außen entgegengeſetzt und dieſen Gegenſatz einſieht. Im erſten Fall findet die Intelligenz in ſich etwas Fremdes, im zweiten Fall fühlt ſie nur ſich; der Zuſtand der erſten Begrenztheit iſt Empfindung, der der zweiten iſt „*Selbſtgefühl*". Das Selbſtgefühl ſetzt den Gegenſatz der Innen- und Außenwelt (des inneren und äußeren Sinns) voraus, der ſelbſt aus der Empfindung hervorgeht. Was die Intelligenz als innerer Sinn iſt, das iſt als Selbſtgefühl ihr einleuchtend. „Mit dieſem Gefühl," ſagt Schelling, „fängt alles Bewußtſein an und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Object entgegen. Im Selbſtgefühl wird der innere Sinn d. h. die mit Bewußtſein verbundene Empfindung ſich ſelbſt zum Object. Es iſt eben deswegen von der Empfindung völlig verſchieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verſchiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſein*)."

### b. Grenzen und Gebiet der Anſchauung.

Was die Intelligenz als productive Anſchauung *iſt*, muß ihr vollkommen objectiv oder anſchaulich werden, bevor ſie in den Stand geſetzt iſt, ihre eigene Thätigkeit von den Producten ihrer

*) Ebendaſ. II. Ep. D. II. S. 462—466.

Anſchauung loszureißen und ſich über dieſelben zu erheben. Sie wird dann mit Freiheit reproduciren, was ſie vermöge der Anſchauung nothwendig producirt hat. Dieſe frei über den Anſchauungsobjecten ſchwebende Betrachtung, die ſich mit Willkür auf die Gegenſtände richtet, iſt im engeren und eigentlichen Sinne des Worts die Reflexion, die dritte und letzte Epoche der theoretiſchen Intelligenz, gebunden in Rückſicht auf ihr Material, die durch die Anſchauung gegebenen Objecte, frei in deren Betrachtung. Daher erſtreckt ſich die productive Anſchauung von der Empfindung bis zur Reflexion.

Als productive Anſchauung iſt die Intelligenz der Gegenſatz und die Gemeinſchaft innerer und äußerer Thätigkeit, des Ichs und des Dinges an ſich: das iſt das in der Anſchauung enthaltene und ihr gegebene Thema. Dieſer Gegenſatz und dieſe Gemeinſchaft ſollen angeſchaut d. h. in ein der Intelligenz einleuchtendes Object verwandelt werden: das iſt die in der Anſchauung enthaltene und angelegte Aufgabe. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt die nothwendige Weltvorſtellung, die Vorſtellung der Natur oder des Univerſums.

Sobald die Intelligenz ſich erhoben hat zur Vorſtellung des lebendigen Alls und ſich darin ſelbſt anſchaut als ein lebendiges Individuum, als Einzelorganismus, hat die productive Anſchauung ihren Gipfel erreicht, ſie iſt vollendet, und die nächſte Erhebung kann nur die freie Betrachtung der angeſchauten Objecte d. h. die Reflexion ſein. Daher erſtreckt ſich das Gebiet der productiven Anſchauung vom Selbſtgefühl, wie es oben beſtimmt wurde, bis zur organiſchen Weltanſchauung. Aus dem Standpunkt des Ichs betrachtet, laſſen ſich in demſelben drei Begrenzungszuſtände oder „Begrenztheiten" unterſcheiden: vermöge der erſten wird das Ich Intelligenz, vermöge der zweiten

wird die Intelligenz theoretiſch (Vorſtellung äußerer Objecte), vermöge der dritten wird die theoretiſche Intelligenz organiſch oder individuell*).

c. Die Objecte der Anſchauung.

Vergleichen wir Natur und Intelligenz, die Productionsſtufen der erſteren mit den Anſchauungsſtandpunkten der letzteren, ſo herrſcht zwiſchen beiden die vollkommenſte Uebereinſtimmung. Was die Intelligenz nothwendig anſchaut, iſt eben daſſelbe als was die Natur nothwendig producirt. Was die Naturphiloſophie als nothwendige Erſcheinung der Natur deducirt hat, wird von der theoretiſchen Philoſophie als nothwendige Anſchauung der Intelligenz dargethan. Daher ſagte Schelling: Naturphiloſophie = Ideenlehre, theoretiſche Philoſophie = Naturphiloſophie**). Hier iſt in dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus die Entwicklungsreihe, die ſich mit der der Naturphiloſophie deckt, jene Parallele der realen und idealen Reihe, jene Gleichung des ordo rerum und ordo idearum, worin Schelling gemeinſame Sache macht mit Spinoza. Und der innerſte und einleuchtende Grund dieſer Uebereinſtimmung, dieſer präſtabilirten Harmonie? Sie iſt nur dann die offenbarſte und natürlichſte Sache der Welt, wenn Natur und Intelligenz in ihrer Wurzel ein und daſſelbe Weſen ſind. Daher muß Schellings Lehre in das Identitätsſyſtem eingehen, daher nimmt der Philoſoph ſeinen Weg von der Naturphiloſophie durch das Syſtem des transſcendentalen Idealismus zu jener Lehre vom All, („Darſtellung meines Syſtems

*) Ebendaſ. D. IV. S. 489 flgd.

**) Vgl. oben Cap. XXIV. S. 637 flgd. Cap. XXV. S. 649. Cap. XXIX. S. 707.

der Philoſophie"), die auch in der Form ſich nach Spinozas Vorbilde richtet.

Indeſſen will ich ſogleich bemerken, was ich in den Darſtellungen der Lehre Schellings häufig gefunden habe, daß man im Verſtändniß der letzteren durch dieſe ſo nachdrücklich geltend gemachte Uebereinſtimmung mit Spinoza leicht irre geführt wird. Spinozas Lehre kennt den Begriff der Entwicklung nicht, Schellings Lehre iſt von Grund aus Entwicklungsſyſtem: das iſt die durchgängige Differenz beider. Man laſſe ſich nicht durch die Parallele der realen und idealen Reihe verwirren. Bei Spinoza ſind die beiden Reihen nur parallel und durch den Gegenſatz der Attribute ewig getrennt; bei Schelling ſind ſie Stufen einer Reihe. Die ſubjective Intelligenz reproducirt, was die bewußtloſe Intelligenz (Natur) producirt hat. Daher die Uebereinſtimmung. Bei Spinoza fällt die Parallele in die Natur der Dinge, bei Schelling fällt ſie in die Conſtruction der Philoſophie, die ſich genöthigt ſieht, zwei Grundwiſſenſchaften zu unterſcheiden und jede der beiden von vorn anzufangen.

Vergegenwärtigen wir uns die Intelligenz, ihre Thätigkeit anſchauend, ihres eigenen Anſchauens ſich nicht bewußt, daher Producte darſtellend, die ihr nothwendig als von außen gegebene Objecte erſcheinen müſſen, als Producte nicht ihrer eigenen, einander entgegengeſetzten Thätigkeiten, ſondern fremder, von ihr unabhängiger Kräfte: die unbegrenzte Thätigkeit muß ihr als Expanſion, die begrenzende als Attraction, das gemeinſame Product beider als Materie entgegentreten*). Vergegenwärtigen wir uns die Intelligenz, ihre Thätigkeit nothwendig ſteigernd und entwickelnd, dieſe ihre Entwicklung anſchauend, dieſes ihres

*) Zr. Jb. III. Ep. I. C. II. Deduction der Materie. S. 440—444.

Anſchauens ſich nicht bewußt, daher nothwendig vorſtellend eine objective, materielle Entwicklung: die Welt muß ihr einleuchten als Stufengang der Materie (Natur) und dynamiſcher Proceß, als Leben und Stufengang der Organiſation, auf deren Gipfel die Intelligenz ſich ſelbſt als Organismus anſchaut*). „Der Organismus," ſagt Schelling, „iſt ſelbſt nur eine Anſchauungsart der Intelligenz; daher muß ihr nothwendig alles, was in ihr iſt, unmittelbar im Organismus zum Object werden." „Nicht die Vorſtellung ſelbſt, wohl aber das Bewußtſein derſelben iſt durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus ſeine Behauptung auf das letztere einſchränkt, ſo iſt nichts gegen ihn einzuwenden**)."

### d. Die Kategorien der Anſchauung.

Die Anſchauung der organiſchen Welt iſt nur möglich durch die Vorſtellung einer durchgängigen Wechſelwirkung aller Objecte. Wechſelwirkung iſt Kreislauf der Cauſalität, daher bedingt durch die Vorſtellung des Cauſalzuſammenhangs, der ſucceſſiven Reihe von Urſache und Wirkung, der Veränderung, die ſelbſt nicht vorgeſtellt werden kann ohne eine Subſtrat, das ihr zu Grunde liegt, ohne das Beharrliche im Wechſel, die Subſtanz mit ihren zufälligen Beſtimmungen (Accidenzen). Daher ſind Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung, dieſe ſogenannten Kategorien der Relation, die Factoren der objectiven Weltvorſtellung oder die Handlungsweiſen der anſchauenden Intelligenz, vermöge deren die Objecte entſtehen. Und zwar unterſcheiden ſich dieſe Anſchauungsacte ſelbſt wieder als Stufen oder

*) Ebendaſ. Folgeſätze. S. 444—450. Epoche II. D. IV. 3. S. 491—495.

**) Ebendaſ. S. 497 flgd.

Entwicklungsformen. Wechselwirkung ist angeschaute (fixirte) Causalität, denn der Causalzusammenhang wird erst zum Anschauungsobject, wenn die successiven Glieder als simultane erscheinen; Causalität ist angeschaute Substanz, denn wäre nichts als Substanz und deren Accidenzen, so gäbe es davon keine Anschauung; die Substanz anschauen heißt sie als Ursache betrachten. Will man diese Stufen als Potenzen bezeichnen, so lassen sich mit Schelling drei solche Anschauungspotenzen unterscheiden: die erste und einfachste ist die in dem Empfindungszustande noch gefesselte Anschauung, die zweite und höhere ist objectiv, sie setzt der Intelligenz das äußere Object (Ding an sich) entgegen und bildet die Anschauung der Materie, der dritte und höchste stellt in der Materie die Intelligenz vor und bildet die Anschauung des Organismus, die beiden höheren Potenzen gehören der productiven (weil objectiven) Anschauung, daher nennt Schelling die Vorstellung der Materie „die erste" und die des Organismus „die zweite Potenz der productiven Anschauung"*).

### e. Zeit und Raum, Kraft und Materie.

Der Begriff der Substanz fällt zusammen mit der Vorstellung des äußeren Objects, des der Intelligenz entgegengesetzten, von ihr unabhängigen Dinges, d. h. mit der Anschauung der Materie, die als raumerfüllendes Dasein die Vorstellungen der Kraft, des Raumes und der Zeit in sich schließt und voraussetzt. Die Kraft erscheint als Bewegungsgröße, als Raum, gemessen durch Zeit, als Verhältniß oder Vereinigung beider. Was daher die Elemente der productiven Anschauung betrifft, so ist darzuthun, wie vermöge der letzteren die beiden Grundvorstellungen

*) Ebendas. III. Ep. II. D. III. S. 469 — 476. D. IV. 4. S. 495 flgd. Vgl. Ep. III. S. 520 flgd.

Raum und Zeit entſtehen? Die Zeit iſt der fließende Punkt, der ſich in einer Richtung und Dimenſion ins Endloſe ausdehnt, der Raum iſt das Außereinander, das ſich von jedem Punkte nach zahlloſen Richtungen in drei Dimenſionen endlos ausbreitet; die ganze Fülle der Zeit iſt in einem Punkte enthalten, die ganze Fülle des Raums im unermeßlichen Außereinander. So ſind beide einander entgegengeſetzt: die Zeit iſt „reine Intenſität", der Raum „reine Extenſität". Setzen wir, daß die Intelligenz genöthigt ſei, reine Intenſität und zugleich deren Gegentheil vorzuſtellen, ſo iſt ihre Anſchauung gleich Zeit und Raum, und da ſie gleich iſt ihrer Anſchauung, ſo iſt ſie Zeit und Raum ſelbſt. Nun iſt die Intelligenz, wie wir geſehen haben, ihre eigene Thätigkeit concentrirend und entgegenſetzend der äußeren Schranke, ſie iſt concentrirte, punktuell zuſammengefaßte Thätigkeit und deren Gegentheil, ſie iſt reine Intenſität und deren abſolutes Gegentheil d. h. reine Extenſität. Was ſie iſt, muß ſie vorſtellen oder anſchauen, ſo entſteht ihr die Anſchauung der Zeit und des Raumes, und da ſie in dieſem Anſchauen ſich ihrer eigenen Thätigkeit nicht bewußt iſt, ſo müſſen Zeit und Raum ihr erſcheinen nicht als ihre Anſchauung, nicht als ſie ſelbſt, ſondern als unabhängig von ihr gegeben. „Die Zeit," ſagt Schelling, „iſt nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, ſondern das Ich ſelbſt iſt die Zeit, in Thätigkeit gedacht." „Das Entgegengeſetzte des Punkts oder die abſolute Extenſität iſt die Negation aller Intenſität, der unendliche Raum, gleichſam das aufgelöſte Ich *)."

Aber da die beiden einander entgegengeſetzten Thätigkeiten der Intelligenz, die innere und äußere, nothwendig zuſammen-

*) Ebendaſ. Ep. II. D. II. S. 466. D. III. S. 467.

gehören, so muß die Intelligenz nicht bloß den Gegensatz, sondern auch die Vereinigung von Zeit und Raum vorstellen; sie muß sich vorstellen als raumerfüllende Thätigkeit und Existenz, und da sie in diesem Vorstellen sich ihres eigenen Handelns nicht bewußt ist, so muß was sie anschaut, als eine von ihr unabhängige Thätigkeit und Existenz d. h. als Kraft und Materie (Substanz) erscheinen*). Wir wissen, wie von hier aus die Intelligenz nothwendig fortschreitet zur Vorstellung der Causalität, Wechselwirkung und Organisation. Die Causalität ist das Grundthema der Kategorien der Relation, welche selbst „die einzigen Grundkategorien" ausmachen. Denn die Relation ist „die Kategorie der Anschauung"**). Demnach gelten bei Schelling Zeit, Raum und Relation (Causalität) als die Grundformen der weltanschauenden Intelligenz. (Schopenhauer nennt Raum, Zeit und Causalität die Grundformen der intellectuellen Anschauung.)

### 3. Die Reflexion.

#### a. Die Handlungsweise der Reflexion.

Auf dem Standpunkt der Anschauung, soweit derselbe reicht, hat die Intelligenz ihre eigenen Producte als gegebene Objecte vor sich und ist in deren Betrachtung verloren. Diese Betrachtungsart bleibt gebunden und unfrei. In die Sphäre der Anschauung gebannt, ist die theoretische Intelligenz sich ihrer eigenen productiven Thätigkeit nicht bewußt, daher noch nicht freie Vorstellung der Objecte. Sie muß sich auf einen Standpunkt erheben, der beides zugleich ist: theoretisch und frei. Dieser Standpunkt des freien theoretischen Verhaltens vollendet die theoretische Intelligenz und bildet den Uebergang zur praktischen.

*) Ebendas. Epoche II. D. III. S. 467—69.

**) Ebendas. Ep. III. S. 505. 526.

Die Intelligenz iſt frei, weil ſie ſich über die Anſchauung erhebt, ſie iſt theoretiſch, weil ſie von hier aus die Anſchauungsobjecte betrachtet. Dieſe freie Betrachtung der Objecte iſt die Reflexion. Da die Objecte durch die Anſchauung vollſtändig gegeben ſind, ſo läßt ſich ihrer Bildung nichts weiter hinzufügen, daher kann die Reflexion nicht ſynthetiſch, ſondern nur analytiſch verfahren. Ihre Thätigkeit beſteht in der analyſirenden Reproduction*). Die Handlungsweiſen der Anſchauung und Reflexion ſind demnach einander entgegengeſetzt: jene unterſcheidet ihre Thätigkeit nicht von dem Product und geht daher auf in die Betrachtung des Objects, dieſe unterſcheidet zwiſchen Handlung und Product, zwiſchen der intellectuellen Thätigkeit und dem Object. Dieſe Abſonderung, vermöge deren die Thätigkeit als ſolche in das Bewußtſein der Intelligenz eintritt, heißt Abſtraction; von dem gegebenen Object wird die Handlung, durch welche daſſelbe entſtanden iſt, abgeſondert: ſo entſteht der Begriff; die Reflexion bildet nicht Objecte, ſondern Begriffe, ſie vergleicht Begriffe und Anſchauungen (Objecte): ſo entſteht das Urtheil. Innerhalb der Anſchauung beſtand der Gegenſatz zwiſchen innerer und äußerer Anſchauung, die Reflexion entſcheidet den Gegenſatz zwiſchen Begriff und Anſchauung, zwiſchen Intelligenz und Object, zwiſchen dem, was die Intelligenz mit Bewußtſein thut, und dem, was ihr ohne bewußtes Zuthun gegeben iſt. Erſt dadurch kommt der Gegenſatz zwiſchen Subjectivem und Objectivem, zwiſchen Ich und Welt zu ſeiner vollen und feſten Geltung; erſt jetzt, im Gegenſatz zu der ſubjectiven Intelligenz mit ihren Abſtractionen, Begriffen, Urtheilen u. ſ. f. gilt die objective, angeſchaute Welt als reale und wirkliche. In ihre Anſchauung

*) Ebendaſ. III. Epoche I. S. 505.

verſenkt, ihrer eigenen Thätigkeit unbewußt, befindet ſich die Intelligenz in einem dem Traum analogen Zuſtande. Nichts verbürgt ihr die Realität der angeſchauten Objecte, nichts als die Unterſcheidung ihrer eigenen bewußten Thätigkeit von dem Gegebenen. So weit die eigene bewußte Thätigkeit reicht, ſo weit erſtreckt ſich für die Reflexion das Gebiet der Intelligenz; daher erſcheint ihr das Product bewußtloſer Anſchauung jenſeits der Intelligenz als eine dieſer gegebene reale Außenwelt*).

b. Empiriſche und transſcendentale Abſtraction.

Das Reflexionsvermögen fällt mit dem Abſtractionsvermögen zuſammen, welches letztere ſo weit reicht, als die Welt der Objecte. Wenn die Intelligenz nicht von dem Object als ſolchem abſtrahiren könnte, ſo wäre es nicht möglich, von dieſem oder jenem Objecte zu abſtrahiren; entweder iſt die Abſtraction in Rückſicht der Objecte unbeſchränkt, oder es giebt überhaupt keine. Die Abſtraction von einem beſtimmten gegebenen Object iſt „empiriſch", die unbedingte iſt „abſolut oder transſcendental", jene nennt Schelling auch „die niedere", dieſe „die höhere Abſtraction". Ohne transſcendentale Abſtraction gäbe es keine empiriſche. Vermöge dieſer entſteht die abſtracte Vorſtellung eines gegebenen Objects d. h. der empiriſche Begriff, vermöge jener entſteht der reine Begriff, die Kategorie; die empiriſche Abſtraction verhält ſich daher zur transſcendentalen, wie die empiriſchen Begriffe zu den Kategorien, oder wie die Begriffe a posteriori zu denen a priori**).

c. Empiriſche und reine Begriffe.

Hier entſcheidet ſich jene große und ſchwierige Frage, um

*) Ebendaſ. S. 505—507.

**) Ebendaſ. III. Epoche II. III. S. 511—523.

deren Löſung die Grundrichtungen der Philoſophie ſtreiten: das Verhältniß zwiſchen Begriff und Object: der Begriff als Bedingung des Objects iſt a priori. Der Begriff als bedingt durch das Object iſt a posteriori. Werden Begriff und Object getrennt, ſo muß ihre zu erklärende Uebereinſtimmung als ein Werk entweder der Cauſalität oder der präſtabilirten Harmonie erſcheinen; nach der letzteren ſollen Intelligenz und Dinge ſich wie zwei gleichgehende Uhrwerke verhalten, eine Anſicht, die nichts erklärt; gilt die Cauſalität, ſo ſind die Begriffe entweder die geſtaltenden Urſachen oder die Wirkungen der Objecte: im erſten Fall müſſen die Objecte geſtaltloſer Stoff ſein, was ſie nicht ſind, im zweiten verlieren die Begriffe jeden Anſpruch auf den Charakter nothwendiger Geltung. Daher iſt, die Trennung zwiſchen Begriff und Object vorausgeſetzt, die Uebereinſtimmung beider ſchlechterdings unerklärlich.

Begriff und Object werden getrennt erſt durch die Abſtraction. Vor dieſem Act, vor dem Eintritt der Reflexion, d. h. für die Anſchauung und vermöge derſelben fällt die Handlung mit ihrem Product, der Begriff mit dem Object zuſammen, hier ſind beide nicht getrennt, ſondern identiſch. Dieſe Identität löſt die Reflexion auf. Jetzt erſt entſteht die Frage nach der Uebereinſtimmung beider, nach dem Grunde derſelben. Die Frage erklärt und löſt ſich aus ihrem Urſprunge. Die Reflexion abſtrahirt die Handlung von dem Object, ſie ſtellt jene für ſich vor und erhebt ſie dadurch ins Bewußtſein. Der Begriff iſt die abſtracte Vorſtellung der Handlung, wodurch ein Anſchauungsobject entſteht; er iſt dieſe ins Bewußtſein erhobene Handlung und verhält ſich daher zum Object, wie die Reflexion zur Anſchauung, er ſetzt das Object voraus und geht vermöge der Abſtraction aus demſelben hervor: er iſt demnach a priori. Nun aber iſt das Object

ſelbſt aus einer nothwendigen Handlung der Intelligenz entſtanden, dieſe Handlung verhält ſich zum Object, wie die productive Thätigkeit zum Product, ſie geht dem Object voraus und iſt dem Begriff nach früher. Identificirt man den Begriff mit der nothwendigen Handlung der Intelligenz, ſo iſt er a priori, er iſt ebenſo „a priori", wie nach Schelling die Natur ſelbſt. Da aber die anſchauende Intelligenz ſich ihrer productiven Thätigkeit nicht bewußt iſt, ſo fällt auf ihrem Standpunkt die Handlung mit dem Product zuſammen oder, was daſſelbe heißt, die Begriffe entſtehen mit den Objecten zugleich*).

Es kommt daher bei der Löſung unſerer Frage alles darauf an, daß man den Unterſchied der bewußtloſen und bewußten Production der Intelligenz mit völliger Klarheit einſieht. Weil die Begriffe nothwendige Handlungen der Intelligenz ſind, darum ſind ſie durchgängig a priori; weil ſie bewußtloſe Handlungen ſind, erſcheinen ſie als gegeben durch die Objecte, aus denen die Abſtraction ſie ins Bewußtſein erhebt, ſie ſind daher als bewußte Handlungen durchgängig a poſteriori. Und da es ohne bewußtloſes Handeln kein bewußtes giebt, ſo iſt durch jenes der empiriſche Charakter der Begriffe bedingt.

Damit löſt ſich auch die Streitfrage über die Natur unſerer Erkenntniß. Als Product der thätigen Intelligenz iſt ſie ganz und durchaus a priori, als Product bewußtloſer Thätigkeit iſt ſie ganz und durchaus empiriſch, nicht etwa theilweiſe das eine, theilweiſe das andere. „Eben deswegen, weil unſere ganze Erkenntniß urſprünglich ganz und durchaus empiriſch iſt, iſt ſie ganz und durchaus a priori." „Inſofern nämlich das Ich alles aus ſich producirt, inſofern iſt alles, nicht etwa nur dieſer oder jener Be-

*) Ebendaſ. III. Epoche. Allg. Anmerkg. S. 528.

griff oder wohl gar nur die Form des Denkens, ſondern das ganze eine und untheilbare Wiſſen a priori. Aber inſofern wir uns dieſes Producirens nicht bewußt ſind, inſofern iſt in uns nichts a priori, ſondern alles a poſteriori*)."

Die Begriffe ſind als nothwendige Handlungen a priori, aber nicht angeboren, weder als fertige Formen noch als Anlagen. Sonſt müßte die Intelligenz ein beſonderes von ihrem Handeln verſchiedenes Subſtrat, ein Ding mit gewiſſen Eigenſchaften ſein. Die Seele iſt keine Tafel, weder eine beſchriebene noch eine unbeſchriebene. „Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angeborene. Dieſe Natur iſt eine beſtimmte und handelt auf beſtimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn ſie iſt ſelbſt nichts anderes als dieſes Handeln; der Begriff dieſes Handelns iſt nicht in ihr, denn ſonſt müßte ſie urſprünglich etwas von dieſem Handeln Verſchiedenes ſein, und wenn er in ſie kommt, ſo kommt er in ſie erſt durch ein neues Handeln, das jenes erſte ſich zum Object macht." Erſt vermöge der freien und willkürlichen Reflexion treten die Begriffe ins Bewußtſein; daraus erhllt, warum ſie weder in jedem Bewußtſein noch immer gegenwärtig ſind**).

Das Gebiet der Reflexion umfaßt Object und Intelligenz, ſie kann daher ihren Standpunkt richten auf das Object, auf die Intelligenz, auf das Verhalten der Intelligenz zum Object. Aus der Reflexion auf das Object enſpringt das Bewußtſein der Kategorien der Relation, aus der Reflexion auf die (anſchauende und empfindende) Intelligenz entſpringt das Bewußtſein der Kategorien der Quantität und Qualität der mathematiſchen Kategorien), aus der Reflexion auf das Verhalen der Intelligenz zum Object

*) Ebendaſ. III. Epoche. Allg. Anmerkg. S. 528 u. 29.

**) Ebendaſ. S. 529.

entſpringt das Bewußtſein der Kategorien der Modalität. So vertheilt Schelling die kantiſche Kategorientafel in die verſchiedenen Richtungen und Gegenden der Reflexion. Auch ſeine Lehre vom „Schematismus", wodurch Begriff und Anſchauung vermittelt und das Urtheil ermöglicht wird, insbeſondere die Lehre vom „transſcendentalen Schema der Zeit", wodurch die Kategorien anſchaulich und objectiv gemacht werden, ſtimmt im Weſentlichen überein mit der kantiſchen Theorie*).

In einem Punkte hat Schelling die kantiſche Kategorienlehre tiefer begründet: durch ſeine Einſicht in den Unterſchied der nothwendigen und abſtracten Vorſtellung, der bewußtloſen und bewußten Handlungen der Intelligenz.

Sobald die Intelligenz ihr nothwendiges Verhalten erkennt, unterſcheidet ſie davon das freie. Mit dem Bewußtſein des erſten iſt das zweite gegeben und der Uebergang eröffnet von der theoretiſchen Intelligenz zur praktiſchen. Die Erhebung über alle Objecte kraft der transſcendentalen Abſtraction löſt das Band, welches die Intelligenz „durch ihre urſprüngliche Beſchränktheit, gleichſam die intellectuelle Schwere', feſſelt**).

*) Ebendaſ. III. Ep. I—III. S. 513—23.

**) Ebendaſ. III. Ep. IV. S. 524 flgd.

# Dreißigſtes Capitel.

## Das Syſtem der praktiſchen Philoſophie.

### I.

### Das praktiſche Ich.

#### 1. Das Wollen.

Die Erhebung der Intelligenz über alle Objecte vermöge der Abſtraction läßt das Bewußtſein erſt frei werden und das Ich ſeinem ganzen Inbegriff nach („das ganze Ich") *für ſich* ſein; jetzt durchſchaut es ſeine Thätigkeit und deren Product, es ſieht ſich handeln, es iſt ſich gegenwärtig als Subject und Object. Daher iſt „die abſolute Abſtraction der Anfang des Bewußtſeins". Wir ſtehen in dem epochemachenden Moment, wo das Ich *Selbſtanſchauung* nicht bloß iſt, ſondern als ſolche ſich einleuchtet. Nun iſt die Frage, woraus entſpringt jene abſolute Abſtraction ſelbſt, kraft deren dieſer Wendepunkt eintritt*)?

Nicht weil wir von dieſem oder jenem Object abſtrahiren können, vermögen wir von allen zu abſtrahiren, ſondern umgekehrt, die abſolute Abſtraction iſt der Grund der empiriſchen, die „höhere" der Grund der niederen. Das Vermögen zur abſoluten Abſtraction iſt daher in keiner vorhergehenden Handlung der Intelligenz,

*) Syſt. des tr. Id. Hauptabſchn. IV. Erſter Satz. S. 532 flgd.

alſo überhaupt nicht theoretiſch, ſondern tiefer begründet; es entſpringt nicht aus der gebundenen, durch ein Object beſtimmten, ſondern aus der freien, ſich ſelbſt beſtimmenden Intelligenz, nicht aus dem Anſchauen, ſondern aus dem Wollen, als dem urſprünglichen Freiheitsact. Das Ich will ſich objectiv ſein, darum muß es ſeine Thätigkeit reflectiren und dieſe Reflexion ſteigern, der Wille iſt die Triebkraft ſeiner ganzen Entwicklung. Daß dem ſo iſt, tritt jetzt ins Bewußtſein. Die Reihe der bewußten Productionen, der ſelbſtbewußten Handlungen beginnt. Jenſeits des Bewußtſeins entſtehen die Objecte durch Anſchauen, dieſſeits des Bewußtſeins entſtehen ſie durch Handeln; aus der bewußtloſen Production folgte die Weltanſchauung, die Natur, aus der bewußten folgt eine neue Welt, eine zweite Natur, deren Ableitung die Aufgabe der praktiſchen Philoſophie ausmacht. Der Unterſchied beider Handlungsweiſen iſt einleuchtend: in der bewußtloſen wird erſt producirt, dann reflectirt, der Begriff fällt mit dem Objecte zuſammen und geht aus demſelben hervor; in der bewußten dagegen verhält es ſich umgekehrt, der Begriff geht dem Objecte voraus und wird in demſelben verwirklicht. Das praktiſche Ich iſt zweckthätig, der Zweck iſt der ideale Begriff, die bewußte Aufgabe; dieſen Begriff verwirklichen oder mit Bewußtſein produciren heißt nicht anſchauen, ſondern „realiſiren“: darum iſt das praktiſche Ich „idealiſirend und realiſirend“*).

2. Der Urſprung des Wollens. Die Individualität.

Wenn nun alles theoretiſche Handeln durch das Wollen bedingt iſt, ſo entſteht die Frage: wodurch iſt dieſes ſelbſt bedingt?

*) Hauptabſchn. IV. Folgeſätze 1—3. S. 535. (Vgl. Zuſ. 1. S. 533 flgd.)

Worin liegt der Erklärungsgrund der freien Selbſtbeſtimmung? Das Wollen iſt der urſprünglichſte Act. Was ihm vorausgeht, kann nur das Wollen ſelbſt ſein. Aber mit dem Willen zum Wollen, mit dem „Wollen vor dem Wollen" gerathen wir in einen Cirkel, der die Frage nicht löſt. Die Löſung kann nur geſchehen durch die Vermeidung des Cirkels; die freie Selbſtbeſtimmung kann nur entſpringen aus dem Wollen, aber der Ausgangspunkt kann nicht in unſerem eigenen Wollen liegen, ſonſt wäre der Cirkel geſetzt, ſondern nur in einem Wollen (in dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz) außer uns*).

Es iſt von der größten Bedeutung, dieſen ſchwierigen und tiefgelegenen Punkt hell zu erleuchten. Ohne den Ausgangspunkt der freien Selbſtbeſtimmung iſt das Wollen und damit die Bedingung des Bewußtſeins unmöglich; dieſer Ausgangspunkt darf das Wollen nicht ausſchließen, ſonſt wäre die Freiheit aufgehoben, er darf ebenſo wenig in unſere eigene Willkür, in das eigene Wollen der Intelligenz geſetzt werden, ſonſt wäre das Wollen in den endloſen Regreß verwieſen und damit ebenfalls aufgehoben. Das Thema des praktiſchen Ich hat die Form der Aufgaben, der Zwecke. Jede Aufgabe iſt eine Forderung, ein Sollen. Alles Wollen beginnt mit dem Sollen, mit der Vorſtellung eines zu realiſirenden Zweckes, und dieſe Vorſtellung ſelbſt beginnt wie alles Vorſtellen damit, daß ſich das Ich beſtimmt findet. Daher iſt der Ausgangspunkt der praktiſchen Intelligenz die vorgeſtellte Aufgabe, nicht als gewählte, ſondern als vorgefundene, gegebene, beſtimmte, als eine von außen geſtellte Forderung, die ſelbſt nur von einer Intelligenz außer ihr herrühren und durch deren beſtimmtes Handeln bedingt ſein kann.

*) Ebendaſ. Zweiter Satz. S. 540 flgd.

Um überhaupt zu wollen, muß man etwas Beſtimmtes wollen. Wenn man alles Mögliche will, ſo will man nichts und erreicht nichts. Soll die Intelligenz zu wollen und zu handeln anfangen, ſo muß ihr der Wille zu allem Möglichen von vornherein unmöglich gemacht ſein. Es iſt daher nothwendig, daß eine Reihe von Aufgaben durch andere theils gelöſt ſind, theils gelöſt werden, und dadurch die Willensſphäre jeder praktiſchen Intelligenz eingeſchränkt wird auf einen beſtimmten Wirkungskreis, für den ſie vermöge ihrer Individualität angelegt und determinirt iſt. Hier iſt der Ausgangspunkt des praktiſchen Ich. Ohne Individualität giebt es kein beſtimmtes Wollen, alſo kein Wollen überhaupt, kein freies, bewußtes Handeln. „Das Letztere iſt undenkbar, wenn nicht mit meiner Individualität, alſo mit meiner Selbſtanſchauung, inſofern ſie eine durchgängig beſtimmte iſt, bereits Gränzpunkte meiner freien Thätigkeit geſetzt ſind, welche nun nicht ſelbſtloſe Objecte, ſondern nur andere freie Thätigkeiten d. h. Handlungen von Intelligenzen außer mir ſein können*)."

### 3. Die geiſtige Welt. Die Erziehung.

Ohne die Wechſelwirkung vernünftiger Weſen, die nur innerhalb einer gemeinſamen Weltanſchauung oder Natur (Sinnenwelt) ſtattfinden kann und nur durch die Verſchiedenheit der Talente und Charaktere möglich iſt, giebt es kein individuelles Wollen, kein praktiſches Ich, kein Bewußtſein der Freiheit, alſo überhaupt kein wirkliches Bewußtſein. Dieſes beruht auf der fortgehenden Einwirkung einer Intelligenz auf die andere, d. h. auf einer fortwährenden Erziehung, die ſich von Individuum auf

*) Ebendaſ. S. 546 flgd.

Individuum, von Geſchlecht auf Geſchlecht fortpflanzt. Der Anfang des wirklichen Wollens, womit die Reihe der freien und bewußten Handlungen beginnt, liegt nicht in einem iſolirten Vernunftweſen, ſondern mitten im Strome der geſchichtlichen und intellectuellen Welt. Daher muß die praktiſche Philoſophie die Grenzen der beſchränkten Moral durchbrechen und einen Geſichtspunkt nehmen, der das geſchichtliche Leben im Großen vor ſich ſieht. „Die Individualität iſt der Wendepunkt der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, und jetzt erſt ſind wir auf dem Gebiet der letzteren angelangt*)."

Das Individuum iſt vermöge ſeiner organiſchen Exiſtenz und Verfaſſung angelegt für beſtimmte Weltaufgaben. Dieſe Art der Determination hebt das freie und bewußte Handeln nicht auf, ſondern iſt vielmehr deſſen Bedingung; das bewußte Handeln reißt ſich von dieſer Bedingung nicht los, ſondern wird mit jedem Schritte, den es vorwärts thut, immer determinirter. Verſteht man unter Freiheit das Vermögen, beliebig zu handeln, ebenſo gut dieſes zu thun als jenes, ſo gilt dagegen Schellings treffendes Wort: „man kann in gewiſſem Sinne ſagen, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt**)."

Auf der beſtändigen Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als von einander unabhängiger Intelligenzen beruht nicht bloß das Bewußtſein der Freiheit, ſondern auch das der objectiven Welt. Dieſe iſt nicht unabhängig von der Anſchauung, ſondern erſcheint uns nur als von außen gegeben. Daß ſie in Wahrheit unabhängig von uns exiſtirt, gründet ſich allein darauf, daß außer uns andere anſchauende Intelligenzen ſind. „Für das Individuum ſind die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger

*) Ebendaſ. S. 550—552. **) Ebendaſ. S. 549.

des Univerſums, ſo viel unzerſtörbare Spiegel der objectiven Welt.“ „Nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechſelwirkung mit ſolchen vollenden das ganze Bewußtſein mit allen ſeinen Beſtimmungen*).“

### 4. Das Handeln als Umbilden.

Was das Ich iſt oder thut, muß für daſſelbe gegenſtändlich ſein oder von ihm angeſchaut werden. Dieſer Satz gilt jetzt von dem wollenden oder praktiſchen Ich. Daher heißt die Frage: „wodurch wird dem Ich das Wollen wieder objectiv?“ Nur in der Richtung auf ein beſtimmtes, äußeres Object tritt das Wollen in die Erſcheinung. Das Object ſteht ihm gegenüber als durch die Anſchauung gegeben, von ihm ſelbſt unabhängig, daher kann daſſelbe von dem Willen nicht producirt, nur verändert, nicht gebildet, nur umgebildet werden. Die Umbildung geht nur auf die veränderlichen Beſtimmungen des Objects und iſt daher nothwendig verbunden mit der Vorſtellung des unveränderlichen Objects oder der Subſtanz, die jenen Beſtimmungen als Träger zu Grunde liegt. Dem Ich erſcheint ſein Wollen zuerſt als ein das Object umbildendes Handeln.

Dieſes Umbilden iſt durch das Object beſtimmt und dem Zwange der Anſchauung unterworfen, zugleich durch den Willen frei und von der gegebenen Anſchauung unabhängig, es iſt kein blindes, ſondern ein zweckthätiges Handeln, ein freies Umbilden; das Bild, demgemäß das Object verändert und umgeſtaltet werden ſoll, iſt ein freier Entwurf der Einbildungskraft oder eine „Idee“. Die Idee in Rückſicht auf das Object iſt „das ideale Object oder das Ideal“. Mithin erſcheint das Umbilden näher

*) Ebendaſ. Zuſ. 2. S. 555—57.

als ein Idealiſiren des Objects. Das letztere ſoll nicht ſo bleiben, wie es iſt, es iſt ein Widerſtreit zwiſchen dem idealen und dem gegebenen Object, zwiſchen dem idealiſirenden und anſchauenden Ich, das Gefühl dieſes Widerſtreits im Ich iſt der Willensimpuls und treibt das Ich, das Object zu verändern, ſich praktiſch auf daſſelbe zu richten oder, was daſſelbe heißt, das Object aus der Sphäre der Anſchauung in die des Wollens zu erheben. Daher wird das Wollen dem Ich zunächſt einleuchtend als ein idealiſirender Umbildungstrieb*).

### 5. Anſchauen und Handeln.

Aus dieſem Triebe, der dem Bewußtſein der Freiheit zu Grunde liegt und darum reflexionslos entſteht, geht die freie Handlung hervor, wodurch etwas in der objectiven Welt beſtimmt wird. Wie iſt eine ſolche Handlung, ein ſolcher Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective, aus der Sphäre der Freiheit in die der Nothwendigkeit, aus dem Ich in die Welt möglich? Wäre die Welt unabhängig vom Ich, ſo wäre die Frage unauflöslich und, ſofern „der Uebergang" einen ſolchen Gegenſatz beider Sphären vorausſetzt, überhaupt unmöglich. Nun aber iſt die Welt nichts anderes als das anſchauende Ich, das bewußtlos producirende, das handelnde Ich iſt das frei thätige, beide ſind ihrem Weſen nach Eines: dieſe Identität erklärt die Möglichkeit des Handelns, ſie allein, ohne daß dabei ein „Uebergang" in Frage kommt. Das Anſchauen iſt ja auch Thätigkeit, nur eine bewußtloſe, eine ſolche, welcher der Begriff nicht vorangeht, ſondern nachfolgt. Setze eine Thätigkeit, die nicht nach einem frei entworfenen Begriffe ſtattfindet, und du haſt Anſchauung;

*) Ebendaſ. E. I. Dritter Satz. A. a. b. S. 557—63.

ſetze ein Anſchauen, dem der Begriff vorhergeht, das durch dieſen Begriff beſtimmt wird, und du haſt Handeln. Was alſo iſt das Handeln (idealiſtiſch angeſchaut) anders als „ein fortgeſetztes Anſchauen"? Hier iſt kein Uebergang, ſondern ein Fortgang, keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ſondern Entwicklung. Im Wollen und Handeln iſt offen und enthüllt, was im Anſchauen verborgen und bewußtlos ſtattfand. „Indem ich anzuſchauen glaubte, war ich eigentlich handelnd; hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, bin ich eigentlich anſchauend." „Das Anſchauen kann nicht erſcheinen, ohne daß der Begriff der Anſchauung der Anſchauung ſelbſt vorangeht. Aber geht der Begriff der Anſchauung der Anſchauung ſelbſt voran, ſo daß dieſe durch jenen beſtimmt iſt, ſo iſt das Anſchauen ein Produciren gemäß einem Begriff d. h. ein freies Handeln*)."

## II.

## Die Willensfreiheit.

### 1. Die natürliche und die abſolute Freiheit.

Iſt aber das Handeln ein fortgeſetztes Anſchauen, ſo geſchieht es durchgängig nach Geſetzen der Anſchauung oder der Natur, und es kann von der Möglichkeit eines Widerſtreits zwiſchen freien Handlungen und naturgeſetzlichen Veränderungen keine Rede ſein. Der Wille, ſo weit er bis jetzt einleuchtet, handelt völlig naturgemäß, er erſcheint als leibliche Perſon, er wirkt als Naturtrieb mit der Nothwendigkeit des phyſiſchen Zwanges, und er gelangt nur an ſein Ziel, wenn alle Bedingungen in der Außenwelt vereinigt ſind, woraus der Erfolg reſultirt. Die Freiheit des Wollens fällt hier zuſammen mit der Freiheit des Könnens

*) Ebendaſ. E. I. B. S. 566—69.

und Wirkens, es iſt „die Freiheit als Naturphänomen", die natürliche Freiheit, die durchgängig determinirte, die wir vor uns ſehen.

Wenn mit dieſer Art der Willensfreiheit, die ohne Reſt in das naturgemäße Handeln aufgeht, die Freiheit überhaupt zuſammenfiele und ſich völlig deckte, ſo wäre ſie verneint, mit ihr das Ich und die Möglichkeit des Bewußtſeins. In dem naturgemäßen Handeln erſcheint nicht der ganze Wille, ſondern der Wille nur, ſofern derſelbe gerichtet iſt auf ein äußeres Object. Was dieſer Willenserſcheinung zu Grunde liegt, iſt das Ich ſelbſt, deſſen Weſen in der Selbſtſetzung, in der Selbſtbeſtimmung beſteht, der Wille zum Ich, der auf das reine Sichbeſtimmen gerichtete Wille. Die Frage heißt: wie wird dieſes Wollen objectiv?*)

Es iſt nicht nach außen gerichtet, ſondern nach innen, es hat keinen anderen Inhalt, kein anderes Object als ſich ſelbſt. Das reine Wollen iſt nicht bedingt, ſondern unbedingt, es iſt nicht, wie ein Object der Anſchauung, ſondern es ſoll ſein, es kann daher nur dargeſtellt werden in einer unbedingten Forderung, in einem kategoriſchen Imperativ, mit einem Wort als das Sittengeſetz im kantiſchen Sinn. In dieſem Wollen beſteht das Ich, auf ihm beruht alles Handeln, alle Intelligenz, „es iſt das einzige An ſich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben", die reine Geſetzmäßigkeit ſelbſt. Daher hat Kant das Sittengeſetz ſo ausgedrückt: „Du ſollſt nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können**)."

## 2. Die Willkür.

Nun kann das Sittengeſetz als Forderung, als „du

*) Ebendaſ. E. II. S. 570—73. **) Ebendaſ. E. II. S. 573 flgd.

ſollſt!" nur im Widerſtreit mit einer Willensrichtung einleuchten, die nicht iſt, wie ſie ſein ſoll, die nach außen geht, als Naturtrieb wirkt, darum eigennützig handelt und nichts anderes erſtrebt als das individuelle Wohl oder die Glückſeligkeit. Daher iſt das Bewußtſein des Sittengeſetzes und damit das volle und wahre Selbſtbewußtſein unmöglich, wenn nicht in demſelben Ich die beiden einander entgegengeſetzten Richtungen des eigennützigen Triebes und des reinen Willens wirkſam und beide einander entgegengeſetzte Handlungsweiſen gleich möglich ſind. Iſt der reine Wille allein wirkſam, ſo wird er erfüllt, wie ein Naturgeſetz und kann nie in der Form eines Gebots, einer Forderung auftreten. Das Bewußtſein, daß etwas geſchehen ſoll, iſt nothwendig bedingt durch das Bewußtſein, daß auch anders gehandelt werden kann, daß die Wahl zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Handlungsweiſen freiſteht. Hier iſt die Freiheit in der Form der Willkür, „die Willkür als Erſcheinung des abſoluten Willens", als die Bedingung, unter der allein der kategoriſche Imperativ einleuchtet. Was für die Willkür Gebot iſt, das iſt für den abſoluten Willen Geſetz. Auf die obige Frage: „wie wird das reine Wollen objectiv?" iſt die Antwort gefunden: durch die Willkür. „Alſo iſt das Sittengeſetz und die Freiheit, inſofern ſie in Willkür beſteht, ſelbſt nur Bedingung der Erſcheinung jenes abſoluten Willens, der alles Bewußtſein conſtituirt, und inſofern auch Bedingung des ſich ſelbſt Object werdenden Bewußtſeins."

Nur auf dieſe Weiſe läßt ſich das Problem der transſcendentalen Freiheit d. h. die Frage nach der Freiheit des empiriſchen Ich auflöſen: durch dieſe Combination der abſoluten Freiheit, der Willkür und der natürlichen Freiheit. Wird die letztere allein bejaht, ſo gilt der Determinismus; wird die erſtere allein bejaht,

ſo giebt es keine Freiheit im Sinn des Freiwerdens oder der Befreiung, keine Freiheit als Handlung, alſo auch kein Freiheitsbewußtſein; die Freiheit beſteht in der Erhebung über das bloß natürliche Freiheitsgebiet, die aus der abſoluten Freiheit entſpringt und als Willkür erſcheint*).

### 3. Die bürgerliche Freiheit und die Rechtswelt.

Sittengeſetz und Naturgeſetz, freie Selbſtbeſtimmung und Anſchauung, ſind von einander unabhängig, und es kann nicht von einer Identität, ſondern nur von einer Uebereinſtimmung (präſtabilirten Harmonie) beider geredet werden, deren Grund tiefer und außer beiden liegt. Doch muß das Sittengeſetz, da es das innerſte Weſen des Wollens ausmacht, auch in der Außenwelt, in dem Gebiet der natürlichen Freiheit ſeine Wirkſamkeit ausüben und hier mit der unwiderſtehlichen Macht eines Naturgeſetzes walten. In dieſem Sinne giebt es eine Identität des Sittengeſetzes und des Naturgeſetzes, des unbedingten Gebotes und des Naturtriebes, des reinen Willens und der Glückſeligkeit, welche letztere der natürliche Wille als ſein einziges Ziel erſtrebt. Die Frage iſt, *worin* dieſe Identität beſteht? Der reine Wille iſt allen Intelligenzen gemeinſam und erſcheint als Willkür, die natürliche Freiheit iſt individuell und erſcheint durchgängig determinirt. Setzen wir nun, daß es eine Macht giebt, welche die individuellen Freiheitsſphären vereinigt und beherrſcht, nicht willkürlich, ſondern geſetzmäßig, ſo würde dieſe Macht gleich dem Sittengeſetz wirken, denn ſie iſt den Individuen gemeinſam und übergeordnet, und gleich dem Naturgeſetz, da ſie die Willkür ausſchließt.

*) Ebendaſ. E. II. 2. S. 576—581.

Dieſe Macht erſcheint als ein höheres Naturgeſetz, das auf dem Grunde der natürlichen Freiheit den gemeinſamen Charakter alles Wollens darſtellt, zur Geltung bringt und dadurch eine Ordnung der Dinge ſtiftet, die wiederum eine organiſirte Außenwelt, gleichſam eine „zweite Natur" bildet. „Unerbittlich und mit der eiſernen Nothwendigkeit, mit welcher in der ſinnlichen Natur auf die Urſache ihre Wirkung folgt, muß in dieſer zweiten Natur auf den Eingriff in die fremde Freiheit der augenblickliche Widerſpruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen." Ein ſolches Naturgeſetz iſt „das Rechtsgeſetz", eine ſolche zweite Natur „die Rechtsverfaſſung". In ihr objectivirt ſich der gemeinſame Wille, auf ſie und ihre Fortdauer gründet ſich die beſtändige Anſchauung der gemeinſamen Willensnatur. Daher gehört ſie unter die Bedingungen des fortwährenden Bewußtſeins und iſt als ſolche deducirt.

Die bürgerliche und politiſche Freiheit iſt nicht die moraliſche, ſondern nur eine höhere Entwicklungsſtufe der natürlichen, die durch das Rechtsgeſetz eingeſchränkt und geſichert wird; ſie beſteht in der Freiheit des Dürfens, das ſelbſt nichts anderes iſt, als das geſetzmäßig eingeſchränkte und regulirte Können. Die Rechtsverfaſſung iſt die von der menſchlichen Natur hervorgebrachte Ordnung der Menſchenwelt und darum, wie Schelling vortrefflich ſagt, „die beſte Theodicee, welche der Menſch führen kann". Sie iſt kein Product der Willkür und duldet keine Einmiſchung der Willkür in ihren Beſtand, darum iſt ſie keine moraliſche Ordnung, ſondern das Supplement der ſichtbaren und ſelbſt „eine bloße Naturordnung". Jede Willkür unterbricht und ſtört dieſe Ordnung, jeder Verſuch, ſie in eine moraliſche umzuwandeln, iſt eine Verkehrtheit, die keine andere Folge haben kann als den Despotismus in der furchtbarſten Geſtalt. Daher richtet ſich die

Rechtsverfaſſung gegen den Einbruch der Willkür und iſt um ſo vollkommener, je weniger ſie den Störungen derſelben ausgeſetzt iſt, je mächtiger das Rechtsgeſetz herrſcht, gleich dem unwiderſtehlichen Naturgeſetz. „Die Rechtslehre", ſagt Schelling, „iſt kein Theil der Moral, überhaupt keine praktiſche, ſondern eine rein theoretiſche Wiſſenſchaft, welche für die Freiheit eben das iſt, was die Mechanik für die Bewegung, indem ſie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Weſen als ſolche in Wechſelwirkung gedacht werden können."

Naturgemäß, wie ihr Charakter, ſind auch die Veränderungen der Rechtsordnung, die dem Geſetz der Entwicklung gehorchen; eben darin beſteht die Ehrwürdigkeit und Heiligkeit des Rechts. Es kann nicht fehlen, daß die Entwicklung fortſchreitet, daß in der herrſchenden Rechtsordnung ein Zeitpunkt kommt, wo die vorhandenen Einrichtungen und die gewordenen Lebenszuſtände nicht mehr zu einander paſſen, wo ſich Vernunft in Unſinn, Wohlthat in Plage verkehrt und dadurch eine Veränderung oder ein Umſturz der Verfaſſung herbeigeführt wird. Die Verfaſſungen ſind, wie die Entwicklungsſtufen, temporär.

Die Rechtsordnung entſpringt aus der Noth, die der Naturzuſtand macht, und gegen welche zur Abhülfe ſich der Rechtszuſtand erhebt als Gewaltherrſchaft. So lange mit dieſer Gewaltherrſchaft die Intereſſen der Individuen zuſammenſtimmen und die eigennützigen Triebe dabei ihre Rechnung finden, dauert der Nothſtand. Aber im Fortgang der Dinge erweitern ſich die Intereſſen und die Gewalt wird nicht mehr als Wohlthat, ſondern als Plage und Unterdrückung empfunden; jetzt ändert ſich der öffentliche Zuſtand, es wird gegen das Unrecht im Staat Schutz und Bürgſchaft geſucht, und die rechtliche Verfaſſung entſteht, welche durch die Trennung der Gewalten die Rechtsord-

nung begründet und, ſo weit ſie es vermag, gegen die Störungen der Willkür ſichert und unabhängig macht von dem Zufall des guten Willens. Das Problem, das nicht aufzulöſen iſt, wäre eine vollkommene Staatsmaſchine, die jede Störung unmöglich macht. Nun wird der nach innen geſicherte Rechtsſtaat von außen gefährdet durch den Angriff anderer Staaten. Der Krieg und die beſtändige Kriegsgefahr erſchüttert von Grund aus die Sicherheit der Rechtszuſtände. Das einzige Mittel dagegen iſt eine Rechtsordnung, die über den einzelnen Staat hinausgeht und die Staaten organiſirt: das iſt eine „Föderation aller Staaten" unter einem „allgemeinen Völkerareopag", der die Streitigkeiten der Völker ſchlichtet und dem gegen jedes einzelne rebelliſche Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote ſteht.

Das große Culturproblem der allgemeinen Rechtsordnung löſt ſich in dem Entwicklungsgange der Weltgeſchichte, worin mitten im Spiele der Freiheit die Macht der Dinge als blinde Nothwendigkeit oder Schickſal waltet und „der Freiheit objectiv das hinzufügt, was durch dieſe allein nie möglich geweſen wäre"*).

## III.

## Philoſophie der Geſchichte.

### 1. Die Geſchichte als fortſchreitende Entwicklung.

Hier erhebt ſich die praktiſche Philoſophie zu dem „Begriff der Geſchichte", als ihrer letzten und höchſten Aufgabe, ſie hat die Entwicklungsgeſchichte der menſchlichen Freiheit vor ſich, wie die Naturphiloſophie den Entwicklungsgang der Natur. Wie ſich die theoretiſche Philoſophie zur Natur verhält, ſo verhält ſich die

*) Ebendaſ. E. II Zuſätze. S. 581—87.

praktiſche zur Geſchichte. Den Begriff der letzteren zu beſtimmen, iſt die Aufgabe der „Philoſophie der Geſchichte".

Die Geſchichte iſt kein theoretiſches Object, es giebt ſtreng genommen keine Theorie der Geſchichte, denn eine Theorie iſt nur ſolchen Objecten gegenüber möglich, die von einer Geſetzmäßigkeit beherrſcht ſind, aus deren Einſicht ſich die Begebenheiten vorausbeſtimmen laſſen, wie der Eintritt einer Sonnen- und Mondfinſterniß oder wie eine Succeſſion von Handlungen, die periodiſch wiederkehrt. Eine ſolche Geſetzmäßigkeit giebt es nicht in der Geſchichte, die Annahme derſelben widerſtreitet der einfachſten Erfahrung; ſie iſt deshalb unmöglich, weil in der Geſchichte die Freiheit herrſcht, mit dieſer die Willkür, kraft deren der Zufall ſein unberechenbares Spiel treibt. „Die Willkür iſt die Göttin der Geſchichte." Nicht umſonſt ſieht die Mythologie im Sündenfall, in dieſer That der Willkür, den Verluſt des goldenen Zeitalters und den Anfang der Geſchichte.

Aber die Geſchichte könnte überhaupt kein philoſophiſches Object, auch kein praktiſches ſein, wenn ſie völlig geſetzlos und bloß dem Spiele der Willkür und des Zufalls preisgegeben wäre. Sie muß Geſetzmäßigkeit und Willkür vereinigen, darin beſteht ihr „Hauptcharakter". Die Frage iſt: worin dieſe Vereinigung ſelbſt beſteht, von der die Möglichkeit einer Philoſophie der Geſchichte abhängt?

Die geſchichtliche Entwicklung unterſcheidet ſich darin von der bloß naturgemäßen, daß ſie ihre Entwicklungsſtufen nicht fixirt, daß ſie kein letztes Ziel erreicht, worin ſie über ſich ſelbſt hinausgeht, ſondern ins Unendliche fortſchreitet, ſie iſt wahrhaft progreſſiv. Die Individuen und Generationen vergehen und wechſeln, die Gattung bleibt, ſie macht den Progreß und nimmt jede gegebene Entwicklungsſtufe zur Bedingung und zum Aus-

gangspunkt einer höheren. So iſt es die Gattung, die vorwärts ſchreitet in der Continuität der Generationen, jede folgende ruht auf der vergangenen und trägt deren große und fortwirkende Lebensreſultate als Tradition und Ueberlieferung in ſich. Dieſe beiden Momente charakteriſiren die Geſchichte: der beſtändige Fortſchritt, dem die Individuen und Generationen dienen, und den allein die Gattung oder das Ganze macht unter allen möglichen Abweichungen individueller Willkür*).

Worin dieſer Fortſchritt beſteht, iſt eine Streitfrage. Soll derſelbe in der Moralität gefunden werden, ſo müßte man einen Maßſtab haben, um deren Zunahme zu beſtimmen. Dieſer Maßſtab fehlt. Sollen es die Künſte und Wiſſenſchaften ſein, die den Fortſchritt der Menſchheit bezeugen, ſo erhebt ſich dagegen die Thatſache ungeheurer Rückſchritte, die in dieſem Gebiete der Cultur ſtattgefunden haben, z. B. im Hinblick auf die Bildung der claſſiſchen Welt. Es bleibt nur eines übrig: das Problem einer univerſellen Rechtsverfaſſung, die allmählige Annäherung an dieſes Ziel. „Das allmählige Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung iſt der einzige Grund einer Geſchichte, das einzig wahre Object der Hiſtorie**)."

### 2. Der Charakter der Geſchichte.

Das Thema der Geſchichte iſt die Freiheit, die nicht vergünſtigt, ſondern verbürgt ſein will „durch eine Ordnung, welche ſo offen und ſo unveränderlich ſein ſoll, wie die der Natur". Ohne dieſe Bürgſchaft exiſtirt die Freiheit nur prekär. Die Bürgſchaft und damit die Bedingung der Freiheit giebt nur die allgemeine Rechtsverfaſſung. Ihre Entſtehung iſt nothwendig und doch nur möglich durch Freiheit. Hier iſt jener fragliche Vereinigungs-

*) Ebendaſ. E. III. a. b. c. S. 587—90.

**) Ebendaſ. E. III. A. B. S. 590—93.

punkt von Nothwendigkeit und Freiheit, in dem der eigentliche und tiefſte Grundcharakter der Geſchichte beſteht, jene Nothwendigkeit in der Freiheit, die „das höchſte Problem der Transſcendentalphiloſophie“ ausmacht.

Die bewußten Handlungen ſind willkürlich. Was unwillkürlich oder nothwendig geſchieht, geſchieht bewußtlos oder verborgen. Nothwendigkeit und Freiheit verhalten ſich daher, wie das bewußtloſe und bewußte Handeln. Eine ſolche verborgene Nothwendigkeit, ob ſie nun Schickſal oder Vorſehung genannt wird, waltet mitten in unſerem freien Handeln und macht, daß etwas bewußtlos entſteht, was wir nicht beabſichtigt, oder gar das Gegentheil von dem, was wir gewollt haben. Hier iſt das zu erklärende Object: dieſe Nothwendigkeit, ſie heiße Schickſal oder Vorſehung, die mitten in unſeren freien Handlungen herrſcht, ſie beherrſcht und darum etwas Höheres iſt, als die menſchliche Freiheit, eine Nothwendigkeit, die nicht auf die Freiheit gegründet werden kann, und ohne welche dieſe ſelbſt nichtig und thatenlos iſt. Nicht bloß die tragiſche Kunſt, ſondern alles ächte Wirken und Handeln gründet ſich auf dieſen Glauben an die nothwendige Macht über der Freiheit. Wie wäre es möglich, etwas Rechtes zu wollen, etwas Großes zu unternehmen, wenn man nicht ſicher wäre, der Erfolg ſei nothwendig, durch keine menſchliche Willkür zu vernichten und ungültig zu machen, ſelbſt nicht durch den eigenen Mißerfolg? Ein ſolcher Glaube, der allein den unbekümmerten Thatenmuth, das begeiſterte Handeln erzeugt, kann ſich nicht bloß auf die Freiheit gründen; ſonſt würde der Anblick der Individuen mit ihren entgegengeſetzten Intereſſen, deren jedes ſeine Willkür dagegen ſpielen läßt, dieſen Glauben ſofort zu Boden ſchlagen und entkräften. Seine Kraft wurzelt in der Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Ohnmacht aller individuellen Intereſſen und aller menſchlichen Willkür, wenn es ſich

um die großen Zwecke der Gattung und des Ganzen handelt, sie wurzelt in dem unerschütterlichen Glauben an den Fortschritt der Menschenwelt, an eine von aller Willkür unabhängige Ordnung der Dinge. Das ist nicht die moralische Weltordnung, die keineswegs unabhängig ist von der Willkür, die nur dann objectiv existiren würde, wenn sie von jedem gewollt und als bewußter Zweck in ihm gegenwärtig wäre. Ein solcher Bestand, eine solche Objectivität fehlt der moralischen Weltordnung, sie ist nicht die höhere Macht über der Freiheit, daher nicht der Gegenstand des Glaubens, der den Willen in seiner Tiefe bewegt und unerschütterlich macht in seinem Handeln. „Ich verlange etwas schlechthin Objectives, was schlechthin unabhängig von der Freiheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantire; und weil das einzig Objective im Wollen das Bewußtlose ist, so sehe ich mich auf ein Bewußtloses getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert sein muß*)."

### 3. Gott in der Geschichte.

Nun ist eine solche Sicherheit nur möglich, wenn es eine Macht giebt, worin die gesammte Weltentwicklung nach Anlage und Ziel begründet und umfaßt ist, in der alle Handlungen dergestalt verknüpft sind, daß auch die scheinbaren Abweichungen und Störungen dem Plane des Ganzen dienen, in diesen Plan gehören und darum in Wahrheit nicht willkürlich sind, sondern gesetzmäßig und nothwendig. Diese „absolute Synthesis aller Handlungen" nennt Schelling „das Absolute". Der Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit, des Bewußtlosen und Bewußten fällt in die Entwicklung, nicht in deren Grund. Hier ist vielmehr ein solcher Gegensatz unmöglich, sonst wäre das Be-

*) Ebendas. B. III. C. S. 593—97.

dingte an die Stelle des Unbedingten geſetzt. Alſo iſt das Gegentheil nothwendig: im tiefſten Grunde der Dinge ſind Nothwendigkeit und Freiheit nicht entgegengeſetzt, ſondern völlig eines. Dieſe Einheit nennt Schelling „die abſolute Identität". Sie liegt aller Weltentwicklung, aller Entgegenſetzung des Objectiven und Subjectiven, allem Bewußtſein zu Grunde und iſt darum „das ewig Unbewußte", „nie Object des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Vorausſetzens im Handeln d. h. des Glaubens".

Je weiter die Weltentwicklung fortſchreitet, um ſo deutlicher und umfaſſender offenbart ſich die Gleichung der Geſetzmäßigkeit und Freiheit, um ſo geſetzmäßiger wird die Freiheit, um ſo geordneter die Menſchenwelt, um ſo ohnmächtiger und ſeltener die Störungen und Aberrationen der individuellen Willkür. Unter dieſem höchſten Geſichtspunkt begreift Schelling die Entwicklungsgeſchichte der Welt und insbeſondere die der Menſchheit als „eine allmälig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten", als „einen fortgehenden Beweis von dem Daſein Gottes". Die Offenbarung geſchieht allmählig, ſie iſt nie vollſtändig und fertig. Wäre ſie vollendet, ſo würde alle Entwicklung und damit die Erſcheinung der Freiheit aufgehoben ſein. Die Welt iſt ein göttliches Gedicht, die Geſchichte ein Drama, in dem die handelnden Perſonen nicht bloß Schauſpieler ſind, ſondern Mitdichter des Ganzen und Selbſterfinder der beſonderen Rolle, die jeder ſpielt. Es iſt ein Geiſt, der in allen dichtet und das ſcheinbar verworrene Spiel in die Bahn einer vernünftigen Entwicklung lenkt.

Es giebt drei Arten, wie jener göttlichen Macht und ihrer Offenbarung in der Welt gegenüber ſich das menſchliche Bewußtſein verhält. Entweder es bejaht eine ſolche Macht im Hinblick auf die Natur, die objective Welt und deren bewußtloſe Geſetzmäßigkeit, und ſetzt das Göttliche gleich dem blinden Schickſal:

das iſt der Standpunkt des „Fatalismus“; oder es verneint im Gefühl der eigenen Willkür, in der Reflexion auf die ſubjective Freiheit jede höhere Macht und läßt nichts gelten als das geſetzloſe Spiel des Zufalls: das iſt der Standpunkt der Irreligion oder des Atheismus“. Beide Anſichten ſind falſch und entſpringen aus der einſeitigen und beſchränkten Reflexion; die wahre Anſicht iſt die dritte, welche die Gegenſätze vereinigt und in dem Göttlichen die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit anerkennt, eine Macht, die ſich als geſetz- und planmäßige Entwicklung der Welt immer umfaſſender und einleuchtender offenbart. Hier gilt das Abſolute nicht als Schickſal, ſondern als Vorſehung: das iſt der Standpunkt der „Religion“.

In der Geſchichte, als der allmähligen Offenbarung Gottes, laſſen ſich drei Perioden unterſcheiden: in der erſten herrſcht das Schickſal, in der zweiten das offene Geſetz, in der dritten die Vorſehung; die Herrſchaft des Schickſals iſt tragiſch, die des Geſetzes mechaniſch, die der Vorſehung religiös; in die tragiſche Periode gehört die alte Culturwelt, der Sturz jener großen Reiche, von denen nur Ruinen geblieben, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat; die Periode der mechaniſchen Geſetzesherrſchaft beginnt mit der Ausbreitung des römiſchen Staats; in der dritten Periode wird die in der Geſchichte waltende Macht als Vorſehung einleuchten. „Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein*).“

Dieſer letzte Abſchnitt der praktiſchen Philoſophie iſt einer der gedanken- und folgenſchwerſten der ſchellingſchen Lehre, denn er trägt in ſeiner gedrängten, noch unentwickelten und unbeſtimmten Form die Keime aller künftigen Probleme in ſich.

*) Ebendaſ. E. III. C. S. 597—604.

# Einunddreißigſtes Capitel.

## Die Philoſophie der Kunſt.

### I.

### Teleologie und Organismus.

Noch bleibt dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus eine Aufgabe zu löſen, die letzte: wie vollendet das Ich ſeine Selbſtanſchauung? Worin beſteht diejenige Selbſtanſchauung, in der das Ich ſich ſelbſt, ſeinem ganzen Weſen nach einleuchtet als die Einheit des theoretiſchen und praktiſchen Handelns, der geſetzmäßigen und freien, der bewußtloſen und bewußten Thätigkeit? Es iſt nicht genug, daß das Ich dieſe Identität iſt, es muß dieſelbe auch anſchauen; es iſt nicht genug, daß es dieſelbe als Object anſchaut, dieſes Object muß ihm auch einleuchten als geſetzt durch das Ich d. h. als ſein Product. Erſt dann iſt die dem transſcendentalen Idealismus geſtellte Aufgabe vollſtändig gelöſt. „Es iſt zu erklären, wie das Ich ſelbſt der urſprünglichen Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem bewußt werden könne*)?“

Alle bewußte und freie Thätigkeit geſchieht nach Zwecken d. h. nach einer Abſicht oder einem Begriff, der dem Objecte vorausgeht und die Thätigkeit beſtimmt. Die Erſcheinung, worin das Ich die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit, der bewußt-

*) Ebendaſ. IV. F. S. 606 flgd.

loſen und bewußten Thätigkeit anſchauen ſoll, wird daher beides ſein müſſen: vollkommen natürlich und vollkommen zweckmäßig.

Setzen wir, dieſe Erſcheinung ſei ein bloßes Anſchauungsobject, worin das Ich nicht ſein Product erkennt, ſondern ein fremdes, das Object erſcheint ihm als von außen gegeben, als Naturproduct, entſtanden durch bewußtloſe Thätigkeit. Wenn nun ein ſolches Product zugleich den Charakter einer durchgängigen Zweckmäßigkeit ausdrückt, ſo wird es dem Ich jene geforderte Identität der bewußtloſen und bewußten Thätigkeit darſtellen und erſcheinen, als ob es mit Bewußtſein erzeugt und aus einer wirklichen Abſicht hervorgegangen wäre. In ſeiner Production iſt nur das Naturgeſetz des blinden Mechanismus wirkſam, aber das entſtandene Product zeigt in ſeiner Verfaſſung und in ſeinen Aeußerungen den Charakter der Zweckmäßigkeit. Es kann nicht durch Teleologie erklärt, aber eben ſo wenig ohne dieſelbe angeſchaut werden; wir haben ein Object vor uns, dem gegenüber die teleologiſche Erklärung unmöglich, aber die teleologiſche Anſchauung nothwendig iſt. Dieſe Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit erfüllt ſich in dem Object, das ſelbſt aus bewußtloſer Thätigkeit hervorgeht und aus welchem das zweckthätige und bewußte Handeln reſultirt: das iſt das lebendige Naturproduct, die organiſche Natur. Der Organismus iſt diejenige Naturanſchauung, aus welcher die geforderte Identität der bewußtloſen (mechaniſchen) und bewußten (zweckmäßigen) Thätigkeit hervor- und dem Ich einleuchtet. Denn das organiſche Leben iſt die Entwicklungsſtufe, kraft deren die bewußtloſe Production übergeht in die bewußte.

Wird der Charakter der Zweckthätigkeit in die Production oder Entſtehung des Organismus gelegt, ſo wird die bewußtloſe Entwicklung aufgehoben und an deren Stelle eine Materie geſetzt, die entweder aus eigener Intelligenz zweckthätig handelt oder, an ſich todt und unthätig, von einer fremden, äußeren Intelligenz

zweckmäßig geformt wird; die erſte Annahme führt zu einem dogmatiſchen und widerſinnigen Hylozoismus, die zweite verwandelt das Leben in Kunſtproduct und widerſtreitet jeder Möglichkeit des Organismus. Der Hylozoismus iſt darum vernunftwidrig, weil er die Materie als Ding an ſich betrachtet. Gilt dagegen die Materie als bewußtloſes Product der Anſchauung, d. h. als ſelbſt gegründet in den Bedingungen des Ich und der Intelligenz, ſo folgt die Nothwendigkeit einer (bewußtloſen) Entwicklung, aus welcher Leben, Zweckthätigkeit, Intelligenz hervorgeht. Dieſer Begriff der Materie iſt nicht dogmatiſch, ſondern kritiſch und in keinem andern Syſteme möglich als dem des transſcendentalen Idealismus. „Daß ein und daſſelbe Product zugleich blindes Product und doch zweckmäßig ſei, iſt ſchlechthin in keinem Syſtem außer dem des transſcendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Producte oder den Mechanismus im Hervorbringen deſſelben leugnen, alſo eben jene Coexiſtenz aufheben muß*)."

## II.

## Die Kunſt.

### 1. Das Genie als Urſprung des Kunſtwerks.

Nun ſoll jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit dem Ich einleuchten als ſein eigenes Product, denn es ſchaut nur an, was es ſelbſt hervorbringt; daher kann nur in einem ſolchen Object, worin es ſein eigenes Product erkennt und ſich ſeiner eigenen Thätigkeit völlig bewußt iſt, die Selbſtanſchauung des Ich vollendet werden. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt nicht durch die Anſchauung der Natur, ſondern nur durch die der Kunſt möglich. Wie entſteht das Kunſtwerk und worin beſteht ſein Charakter?

*) Ebendaſ. Hauptabſchn. V. S. 607—611.

Es iſt leicht einzuſehen, daß jedes ächte Kunſtwerk ein Product freier und bewußter Thätigkeit iſt und doch durch keine Willkür, keinen noch ſo feſten Vorſatz, keine noch ſo angeſtrengte Thätigkeit zu erzeugen. Es waltet in ſeiner Entſtehung eine von aller Willkür unabhängige und aller Reflexion unergründliche Macht. Die künſtleriſche Thätigkeit iſt eine ſchöpferiſche, ſie iſt zugleich frei und getrieben, bewußt und bewußtlos, beſonnen und ergriffen, bewußtlos ſchaffend, mit Bewußtſein und Reflexion geſtaltend. Der ſchöpferiſche Drang macht in der künſtleriſchen Thätigkeit den poetiſchen Factor, das bewußte Geſtalten und Bilden den künſtleriſchen im engeren Sinn oder den techniſchen. Wenn jener ſchöpferiſche Drang, das Getrieben- und Ergriffenſein, das „pati Deum“, wie die Alten geſagt haben, dem Künſtler fehlt, ſo iſt ſeine Thätigkeit nicht ſchaffend, ſondern fabricirend, und das Kunſtwerk, welches entſteht, nicht poetiſch, ſondern gemein, ein Kunſtproduct der gewöhnlichen Art. Die poetiſchen Künſtler gehören zu den ſeltenen, verhängnißvollen, dämoniſchen Menſchen, die getrieben werden von einer höheren Macht, ſie haben ein Schickſal. Dieſes Schickſal des Künſtlers iſt das Genie. Jedes ächte Kunſtwerk iſt „Genieproduct.“ In der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit kann Genie ſein, in der künſtleriſchen muß es ſein, ſie iſt ohne daſſelbe unmöglich. Daher iſt das Genie der alleinige Erklärungsgrund der Kunſt. Da nun die Philoſophie der Kunſt oder die Aeſthetik die Entſtehung des Kunſtwerks zu erklären hat, ſo iſt, ſagt Schelling, „das Genie für die Aeſthetik daſſelbe, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte, abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt*)“.

---

*) Ebendaſ. Hauptabſchnitt VI. §. 1. S. 612—619.

## 2. Der äſthetiſche Charakter des Kunſtwerks.

Es verhält ſich mit dem poetiſchen Kunſtproduct umgekehrt, als mit dem organiſchen Naturproduct. In beiden erſcheint die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, der bewußtloſen und bewußten Production, aber in dem Werk der Natur fällt der bewußtloſe Charakter in die Production, der zweckthätige und bewußte in das Product, während in dem Kunſtwerk Bewußtſein und Abſicht gegenwärtig ſind in der künſtleriſchen Thätigkeit und der Charakter des Unbewußten in das Product fällt. Denn in jedem ächten d. h. genialen Kunſtwerk iſt weit mehr enthalten und ausgedrückt, als in der Reflexion des Künſtlers beabſichtigt war, daher die Unerſchöpflichkeit eines ſolchen Werks, das einer unendlichen Auslegung fähig, bedürftig und doch nie ganz in deutliche Vorſtellungen aufzulöſen iſt. „Der Grundcharakter des Kunſtwerks," ſagt Schelling, „iſt eine bewußtloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäßig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verſtand fähig iſt". Er giebt als Beiſpiel die griechiſche Mythologie.

Unendlich, wie die Macht des Unbewußten, die den Künſtler erfüllt und drängt, iſt in ihm der Gegenſatz zwiſchen der bewußtloſen und der bewußten endlichen Thätigkeit. Das Gefühl dieſes Widerſpruchs treibt den ſchaffenden Künſtler und läßt ihn nicht ruhen, bis er denſelben aufgelöſt hat in dem vollendeten Werk. Die Löſung iſt, wie der Widerſtreit, den ſie aufhebt, ebenſo umfaſſend und tief. Daher nach den erhabenen Schmerzen des genialen Schaffens das Gefühl einer „unendlichen Befriedigung" im Künſtler, der Ausdruck „unendlicher Harmonie"

im Kunſtwerk. Was der Künſtler als erhabene Befriedigung empfindet, geht in ſein Werk über und erſcheint hier als „der Ausdruck der Ruhe und ſtillen Größe.“ Dieſe Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit iſt es, die den äſthetiſchen Charakter ausmacht. „Das Unendliche, endlich dargeſtellt, iſt Schönheit.“ Darin beſteht der Grundcharakter jedes Kunſtwerks. Nur das Genie leidet den ganzen, unendlichen Widerſtreit des Unbewußten und Bewußten, darum iſt die ganze, unendliche Löſung dieſes Gegenſatzes auch allein im Genieproduct, im äſthetiſchen Kunſtwerk gegeben. Dieſes Werk exiſtirt nur um ſeiner ſelbſtwillen. Darin beſteht „die Heiligkeit und Reinheit der Kunſt“, daß ſie keinem äußeren Zwecke dient, weder dem ſinnlichen Reiz noch dem ökonomiſchen Nutzen, weder der moraliſchen noch der wiſſenſchaftlichen Bildung*).

### 3. Die Kunſt als Organon der Philoſophie.

In der Kunſtanſchauung vollendet ſich die Selbſtanſchauung des Ich, mit der Philoſophie der Kunſt endet das Syſtem des transſcendentalen Idealismus, jenes fichteſche Wort: „die Kunſt macht den transſcendentalen Geſichtspunkt zum gemeinen“ hat ſeine volle Beſtätigung gefunden**).

Vergleichen wir die Kunſt mit dem Ich. Dieſes iſt nur dann ſich ſelbſt gleich, wenn es ſein eigenes Sein oder Thun anſchaut. Nun iſt das Ich bewußtloſe und bewußte Production, es iſt die Identität beider, eben dieſe Identität liegt in der Kunſt offen zu Tage. Das Ich iſt productive Anſchauung, bewußtloſe und bewußte, es iſt ein und daſſelbe Grundvermögen auf verſchiedenen Stufen, „es ſind alſo auch Producte einer und

*) Ebendaſ. VI. §. 2. S. 619—624.

**) Vgl. meine Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. V. S. 772 flgd.

derſelben Thätigkeit, was uns jenſeits des Bewußtſeins als wirkliche, dieſſeits des Bewußtſeins als idealiſche oder als Kunſtwelt erſcheint." Wir erinnern uns, wie die Vereinigung entgegengeſetzter Thätigkeiten, deren eine unbegrenzt, die andere begrenzend (begrenzt) war, wie die Auflöſung dieſes unendlichen Gegenſatzes das urſprüngliche Problem bildet, das mit dem Weſen des Ich ſelbſt zuſammenfällt. So iſt das Ich in ſeinen bewußtloſen Productionen in der Löſung derſelben Aufgabe begriffen, welche die Kunſt vollkommen auflöſt; es iſt in jenen Productionen ſelbſt ein bewußtloſer Künſtler, und wir können ſeine ganze Aufgabe vereinfachen und in die Formel concentriren, die gleichſam den Punkt auf das I ſetzt: es ſoll ſeiner eigenen Kunſt ſich bewußt werden. Dieß geſchieht in der Anſchauung der poetiſchen Kunſt. Darum vollendet ſich hier die Selbſtanſchauung des Ich. „Die allgemein anerkannte und auf keine Weiſe hinwegzuleugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt." „Wir haben," ſagt Schelling von den nothwendigen Productionen des Ich, „dieſen Mechanismus nicht vollſtändig begreiflich machen können, weil es nur das Kunſtvermögen iſt, das ihn ganz enthüllen kann." „Es iſt das Dichtungsvermögen, was in der erſten Potenz die urſprüngliche Anſchauung iſt, und umgekehrt, es iſt nur die in der höchſten Potenz ſich wiederholende productive Anſchauung, was wir Dichtungsvermögen nennen*)."

In der genialen Production ſieht das Ich ſich ſelbſt produciren in der Einheit bewußtloſen Schaffens und bewußten Geſtaltens. Die transſcendentale Anſchauung ſucht von Stufe zu Stufe die Einheit, welche die äſthetiſche Anſchauung giebt. „Darum iſt die Kunſt das wahre und ewige Organon

*) Syſt. des transſc. Id. V. §. 3. S. 626.

zugleich und Document der Philoſophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philoſophie äußerlich nicht darſtellen kann, nämlich das Bewußtloſe im Handeln und Produciren und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunſt iſt eben deswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geſchichte geſondert iſt und was im Leben und Handeln ebenſo wie im Denken ewig ſich fliehen muß. Die Anſicht, welche der Philoſoph von der Natur künſtlich ſich macht, iſt für die Kunſt die urſprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt. Doch könnte das Räthſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darin erkennen, der wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten." „Die Natur iſt dem Künſtler nicht mehr als ſie dem Philoſophen iſt, nämlich nur die unter beſtändigen Einſchränkungen erſcheinende idealiſche Welt oder nur der unvollkommene Widerſchein einer Welt, die nicht außer ihm, ſondern in ihm exiſtirt*)."

Das Syſtem iſt vollendet, denn es iſt zurückgekehrt in ſeinen Anfangspunkt. Die intellectuelle Anſchauung iſt objectiv geworden in der äſthetiſchen. Das Thema beſtand in der fortſchreitenden Entwicklung oder Potenzirung der Selbſtanſchauung, in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins, die ſich in drei Hauptſtufen vollzieht: das theoretiſche Ich iſt weltanſchauend, das praktiſche weltordnend, das künſtleriſche (Genie) weltſchaffend.

*) Ebendaſ. V. §. 3. S. 627 flgd.

## III.

## Das neue Syſtem der Aeſthetik.

### 1. Die univerſelle Aeſthetik.

Hier iſt die Stelle, wo Schellings Lehre in die Geſchichte der philoſophiſchen Aeſthetik eingreift und eine neue Wendung in den Begriffen von Schönheit und Kunſt dadurch herbeiführt, daß ſie auch auf dieſem Gebiete die Schranke des ſubjectiven Idealismus durchbricht. Kants epochemachende Unterſuchung hatte zu ihrem Gegenſtande bloß das äſthetiſche Urtheil als ein beſonderes Vermögen, gegründet in der Einrichtung der menſchlichen Vernunft. Schiller in der Abfolge von Kant führte die Sache einen bedeutſamen Schritt weiter; ſein Gegenſtand war der äſthetiſche Menſch, jene naturgemäße, auf die Befriedigung beider menſchlichen Grundtriebe gerichtete Entwicklung, welche er „die äſthetiſche Erziehung der Menſchheit" nannte; Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Freiheit ſind in der äſthetiſchen Betrachtung nicht bloß „gleichſam" vereinigt, wie Kant geſagt hatte, ſie ſind in der äſthetiſchen Menſchheit wirklich eines. Schiller macht Ernſt mit dem Begriff der äſthetiſchen Freiheit und gründet darauf ſein ganzes Syſtem, er führt in die Aeſthetik den Begriff der menſchlichen Entwicklung ein und erklärt daraus die Art und Weiſe, wie die äſthetiſche Freiheit oder der ideale Lebenszuſtand gegeben iſt und demgemäß empfunden und gedichtet wird, realiſtiſch oder idealiſtiſch, „naiv" oder „ſentimentaliſch". Er verhält ſich zum äſthetiſchen Leben, wie Schleiermacher zum religiöſen, nur noch eindringender, es iſt für ihn ein Gegenſtand perſönlichſter Erfahrung, philoſophiſchen Nachdenkens, poetiſcher Darſtellung. Iſt nun der äſthetiſche Menſch ein nothwendiges Product der naturgemäßen Entwicklung des Menſchen, ſo iſt der

letzte Erklärungsgrund alles Aeſthetiſchen ſo tief angelegt als die Menſchheit ſelbſt und muß im Weſen der Dinge, in der ſchaffenden Naturkraft, in der Entwicklung der Welt geſucht werden, die aus einem bewußtloſen Kunſtwerk kraft des Genies zum bewußten Kunſtwerk erhoben und vollendet wird. Wir haben Schellings Lehre vor uns. Kant hat die Aeſthetik kritiſch, Schiller anthropologiſch, Schelling kosmologiſch begründet, ſein Standpunkt iſt die univerſelle Aeſthetik, und zwar in unmittelbarer Abfolge von Kant und Schiller, unter der mächtigen Einwirkung, welche die Kritik der Urtheilskraft und Schillers Abhandlungen, namentlich die über naive und ſentimentaliſche Dichtung, auf ihn geübt haben.

Indeſſen geht ſeine Lehre über Kant hinaus und bildet eine Syntheſe von Dogmatismus und Kriticismus. Iſt die Welt ein göttliches Kunſtwerk, ſo iſt ſie an und für ſich in einer äſthetiſchen Verfaſſung, die das menſchliche Urtheil nicht erſt macht, ſondern die unſerer intellectuellen Anſchauung einleuchtet. Damit iſt der platoniſche Standpunkt wieder hergeſtellt. Aber unter dieſem galt die menſchliche Kunſt bloß als Nachahmung der Natur, als Nachbild ſchon getrübter Abbilder, als eine fortſchreitende Trübung der Urbilder. Dagegen bei Schelling erſcheint die menſchliche Kunſt als Werk des Genius, als geniale Wiederherſtellung der Urbilder, nicht als Abbild, ſondern als „Gegenbild" der göttlichen Idee, nicht als Rückſchritt gegen die Natur, ſondern als deren Vollendung und höchſte Potenz. Dieſe Schätzung des Werths der äſthetiſchen Kunſt war durch die kritiſche Einſicht in die menſchliche Natur gefordert, ſie war auch durch Kant ſchon gegeben. So vereinigt Schelling in ſeiner philoſophiſchen Kunſtlehre Plato und Kant und daraus erklärt ſich, wie von ihm eine Richtung in der Aeſthetik ausgeht, die nach Inhalt und Form platoniſirt;

ich nenne als den bedeutendſten Repräſentanten derſelben K. W. F. Solger, den Verfaſſer des „Erwin".

Schellings Lehre bietet der Fortbildung zwei Ausgangspunkte: ſie läßt das Kunſtwerk der Welt begründet ſein in der ſchaffenden Urkraft, die im Göttlichen wurzelt und läßt es vollendet werden in den Schöpfungen des Genies. Setzen wir das Genie als Princip alles äſthetiſchen Lebens und Schaffens, worin alles menſchliche Leben gipfelt, ſo haben wir den Ausgangspunkt der romantiſchen Schule in ihrem Zuſammenhange mit Schelling, deſſen philoſophiſche Kunſtlehre in umfaſſender Weiſe angewendet und ausgebildet wurde durch A. W. Schlegel; ſetzen wir den ſchaffenden Genius, das Göttliche ſelbſt, als den innerſten Grund aller der Welt inwohnenden Schönheit, ſo tritt die äſthetiſche Betrachtung unmittelbar unter den religiöſen Geſichtspunkt, und die Fragen nach dem Verhältniß der Kunſt zur Religion, der äſthetiſchen Entwicklung des Ideals zur religiöſen Offenbarung Gottes, der Aeſthetik zur Religionslehre drängen ſich in den Vordergrund der Probleme. Hier nahm Solger (unter dem Einfluſſe, den Kant, Schiller, Fichte und namentlich Schelling auf ihn geübt hatten) ſeinen Ausgangspunkt, der ihn die Schönheit in der Welt erkennen ließ wie eine Theophanie, wie eine Herabkunft des Göttlichen in die ſinnliche Hülle, worin die Idee nur erſcheint, um ſie zu durchbrechen und ihre höhere Abkunft, das Gegentheil des ſinnlichen Daſeins, zu erleuchten. Darum ſetzte er das Weſen der Schönheit in dieſe „göttliche Ironie", während die ihm befreundeten Romantiker es mit der „genialen Ironie" hielten. Hegel gab dem Ernſt des ſolgerſchen Standpunkts den Vorzug gegen die zuchtloſe Ironie, womit ſich die Genies das Leben leicht machten. Doch kann dieſer Ausblick in die Geſchichte der Aeſthetik hier nicht näher verfolgt werden.

## 2. Die äſthetiſche Entwicklungslehre.

Schelling ſelbſt hat ſeine äſthetiſchen Ideen in den Vorleſungen über „Philoſophie der Kunſt“ zu ſyſtematiſiren geſucht, wobei ihm die Kenntniß der berliner Vorleſungen A. W. Schlegels über Aeſthetik zu ſtatten kam, er hat in der ſchönen, biographiſch denkwürdigen Rede „über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur“ den Grundgedanken ſeines Syſtems angewendet auf ein großes Problem*).

Was in der Welt und ihrer natürlichen Entwicklung nur abbildlich erſcheint, wird von der genialen Kunſt in der Form der Schönheit, die das Urbild (nicht abbildlich, ſondern) „gegenbildlich“ ausdrückt, in voller Klarheit und Freiheit dargeſtellt. Der Inhalt der Kunſt iſt das göttliche All, die Production und Entwicklung der Welt aus der ihrer mächtig gewordenen Phantaſie. Darum ſetzt die äſthetiſche und werkthätige Kunſt einen Stoff voraus, der nicht die gegebene, in der gewöhnlichen Anſchauung enthaltene Welt iſt, ſondern die Welt in der Phantaſie, die von der Welt erfüllte Einbildungskraft, die von der Phantaſie durchdrungene und poetiſch empfundene Welt. Was in der Philoſophie und in der ewigen Erkenntniß Ideen, ſind in der Phantaſie Götter. Der Stoff der Kunſt iſt daher die Götterwelt der Phantaſie oder die „Mythologie“, die ſich unwillkürlich, wie das Kunſtwerk der Sprache bildet, und entwickelt. Dieſen Inhalt zur vollkommenen und freien Darſtellung

*) Die Vorleſungen, die er zweimal in Jena gehalten (1802/3 u. 1804) und in Würzburg wiederholt hat (1805) ſind aus ſeinem Nachlaß veröffentlicht. S. W. I. Bd. V. Die am 12. Octbr. 1807 zu München gehaltene Rede hat er ſelbſt herausgegeben (München 1807). Vgl. darüber das I. Buch dieſes Bandes Cap. XI. S. 202 flgd.

zu bringen, muß ſich die Kunſt in ein Syſtem von Künſten, in eine Reihe von Kunſtformen zerlegen. Daher theilt ſich Schellings Syſtem der Kunſtlehre in drei Haupttheile: vom Weſen der Kunſt, von der Mythologie und von den Kunſtformen. Dieſe Bedeutung der Mythologie als des großen Weltgedichts, das aller beſonderen Kunſt vorausgeht und deren Stoff ausmacht, iſt ein der Kunſtlehre Schellings charakteriſtiſcher und in ſeiner Philoſophie fortwirkender Zug.

Nun iſt die weltanſchauende und weltdichtende Phantaſie ſelbſt bedingt durch die Entwicklung der Welt und deren geſchichtliche Zuſtände, daher unterliegt die Mythologie und mit ihr die Kunſt einer geſetzmäßigen und nothwendigen Entwicklung, die darzuſtellen oder zu „conſtruiren" eben das Grundthema der ſchellingſchen Kunſtphiloſophie bildet. Die Entwicklungslehre in die Kunſtlehre einzuführen und durchgängig zur Geltung zu bringen, iſt Schellings unverkennbare Aufgabe und Abſicht, ſie mußte es ſein, und es iſt nicht bloß unbillig, ſondern falſch, ſich durch die Mängel der Ausführung dergeſtalt beirren zu laſſen, daß man dieſen großen und neuen Gedanken nicht ſieht. Die Entwicklungslehre bedarf, um mit der nöthigen Sicherheit und Ergiebigkeit durchgeführt zu werden, eine Fülle geordneten und geſichteten Materials, ohne welches das Conſtruiren ins Schematiſiren und die Wiederholung des einförmigen Schematismus geräth. Dieſe Mängel ſind in Schellings Kunſtlehre ebenſo bemerkbar und aus denſelben Gründen zu erklären, wie bei ſeiner Naturphiloſophie.

Gemäß der Weltentwicklung, die ſich in Natur und Geiſt unterſcheidet, theilt ſich die Entwicklung der Mythologie wie der Kunſt in eine reale und ideale Reihe; die Blüthe der erſten iſt die griechiſche Mythologie, „das höchſte Urbild der poetiſchen

Welt", in der jede Geſtalt ihr beſonderes freies Leben hat, nichts gedrückt, bloß beſchränkt und untergeordnet iſt, alle ſich in dem gleichen Aether bewegen, ohne ſich zu drängen und zu reiben; die volle Entfaltung der idealen Reihe iſt die chriſtliche, die mit dem Logosevangelium, mit der Vorſtellung von dem menſchgewordenen Gott ihren univerſellen Charakter annimmt und den realiſtiſch hiſtoriſchen, womit ſie beginnt, von ſich abthut. Ein denkwürdiges und unbemerkt gebliebenes Wort hat Schelling an dieſer Stelle über den hiſtoriſchen Chriſtus ausgeſprochen, ein Wort, mit deſſen ernſthafter Durchführung Strauß' „Leben Jeſu" über ein Menſchenalter ſpäter Epoche gemacht hat; der jüdiſche Chriſtus ſei als der Geweiſſagte des alten Teſtaments erſchienen, auf daß erfüllet werde, was geſchrieben ſtehe; in Beziehung auf dieſen jüdiſchen Meſſias könne man ſagen: „Chriſtus ſei eine hiſtoriſche Perſon, deren Biographie ſchon vor ihrer Geburt verzeichnet geweſen*)". Der univerſelle Stoff des Chriſtenthums iſt die Weltgeſchichte unter der Idee der Welterlöſung, das Weltgeſetz nicht als Natur und Schickſal, ſondern als Vorſehung, der „Sohn" als Symbol der ewigen Menſchwerdung Gottes. Aus dieſer Idee entfaltet ſich eine ſichtbare Ideenwelt, ein Reich Gottes auf Erden, die welterobernde und weltbeherrſchende Kirche, hierarchiſch abgeſtuft und gegliedert, ſymboliſch in ihrem Cultus, der mit großem Sinn die religiöſen Gebräuche der älteſten Völker mit denen der ſpäteſten zu vereinigen gewußt. Die kirchlichen Weltkriege erzeugen das Ritterthum, ein heroiſches Zeitalter; die Wunderwelt der chriſtlichen Mythologie umfaßt Himmel und Erde, ſie erſtreckt ſich von Chriſtus durch die Apoſtel, die Märtyrer und Heiligen bis zu den Rittern; der Dichter dieſer Ideenwelt iſt Dante, der Heldendichter iſt

*) S. W. I. Bd. V. S. 426.

Arioſt, der Dichter der Heiligenlegenden Calderon. Die katholiſche Kirche und ihr Cultus will als „lebendiges Kunſtwerk" gewürdigt ſein; die äſthetiſche Verherrlichung des Katholicismus, die in der Romantik geläufig war, geht bei Schelling Hand in Hand mit der mythologiſchen Auffaſſung der chriſtlichen Glaubensobjecte, die aufkläreriſche Art, Kirche und Cultus anzuſehen, findet er „blödſinnig". Wenn man dieſe Aufklärer alle vereinte und hundert Jahre machen ließe, würden ſie doch nichts als Sandhaufen zuſammenbringen*).

Die Kunſt entwickelt ihre Formen in einer realen und idealen Reihe, jene wird dargeſtellt durch die bildenden Künſte, dieſe durch die Poeſie; die bildenden Künſte ſind Muſik, Malerei, Plaſtik, welche letztere die Architektur, das Basrelief und die Sculptur umfaßt; die poetiſche Kunſt unterſcheidet ſich in lyriſche, epiſche und dramatiſche Poeſie, welche letztere ſich als Tragödie und Komödie entwickelt. Die Muſik gilt als bildende Kunſt in plaſtiſchem Sinn, wie Schlegel die Architektur eine erſtarrte Muſik nannte; ſie ſtellt die reine Bewegung dar, die, von keiner Körperform gefeſſelt, gleichſam auf unſichtbaren Flügeln getragen, das harmoniſche und lebendige Weltall geſtaltet. Dieſe der Welt eingeborene ewige Muſik habe Pythagoras im Sinne gehabt, als er von einer Sphärenſymphonie redete; nicht weil ſie dieſelbe immer hören, wie die Bewohner einer Mühle das Klappern, ſondern weil ſie nur das Klappern der Dinge, das verworrene Weltgeräuſch hören, vernehmen die gewöhnlichen Sterblichen nichts von der himmliſchen Harmonie.

### 3. Natur und bildende Kunſt.

In der Weltentwicklung iſt die reale Reihe der Productionen dargeſtellt durch die Natur, in der Kunſt durch die bildenden

*) Ebendaſ. S. 435.

Künſte. Daraus ergiebt ſich jenes eigenthümliche „Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur", das Schelling zum Thema ſeiner Rede nahm*). Es iſt von jeher geahnt worden, daß die Kunſt in einem nothwendigen Zuſammenhange mit der Natur ſteht, daß dieſe ſich zu jener verhalte als Bedingung und Vorbild, aber der Punkt, der das Verhältniß entſcheidet, iſt nie richtig erkannt, vielmehr auf zwei Arten verfehlt worden. Man hat der Kunſt die Aufgabe geſtellt, das Werk der Natur entweder mit knechtiſcher Treue wiederzugeben, das Leben und die Formen der Natur bis zur vollendeten Täuſchung nachzuahmen oder durch höhere Formen zu übertreffen und die Natur, wie man ſich ausdrückt, zu idealiſiren. Beides iſt falſch, beides iſt Nachahmung im unrichtigen Sinn, niedere oder höhere, unterwürfige oder geſteigerte. Die knechtiſche Wiederholung der Natur iſt nicht Kunſtwerk, ſondern „Larve", die täuſchende Nachahmung iſt im höchſten Grade unwahr und von geſpenſtiſchem Eindruck, die idealiſirte Natur iſt durch einen abſtracten, unlebendigen Begriff beſtimmt und giebt kein äſthetiſches, ſondern ein akademiſches Kunſtwerk. Statt der Werke der Natur werden die idealiſchen Formen der Antike zum Vorbild gemacht, die Nachahmung erhebt ſich auf eine höhere Stufe und fährt fort, zu copiren. Die Feſtſtellung kanoniſch gültiger Formen hat in der Kunſt eine falſche Richtung erzeugt, nicht ohne Winckelmanns Schuld. „Ferne ſei es von uns, hiermit den Geiſt des vollendeten Mannes ſelbſt tadeln zu wollen, deſſen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlaſſende als die bewirkende Urſache dieſer Richtung der Kunſt wurde! Heilig, wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter, bleibe uns ſein Andenken!

*) S. W. I. Bd. VII. S. 289—329.

Er ſtand in erhabener Einſamkeit, wie ein Gebirg, durch ſeine ganze Zeit kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsſchlag im ganzen weiten Reiche der Wiſſenſchaft, der ſeinem Streben entgegenkam.“ „Ihm zuerſt ward der Gedanke, die Werke der Kunſt nach der Weiſe und den Geſetzen ewiger Naturwerke zu betrachten.“ „Sein Geiſt war unter uns, wie eine von ſanften Himmelsſtrichen herwehende Luft, die den Kunſthimmel der Vorzeit uns entwölkte und die Urſache iſt, daß wir jetzt mit klarem Auge und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne deſſelben erblicken.“ Es war der Mann claſſiſchen Lebens, claſſiſchen Wirkens. „Er ſelbſt äußerte in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, ſeine letzten Betrachtungen würden von der Kunſt auf die Natur gehen, gleichſam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchſte Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken*).“

Der Grundfehler jener beiden falſchen Richtungen liegt darin, daß man das Vorbild der Kunſt in Werke ſetzt, ſei es der Natur oder des Alterthums. Urſprünglich, wie das Vorbild ſelbſt, muß die Nachahmung ſein; als bloßes Nachbild iſt ſie falſch. Die Kunſt muß aus derſelben Kraft handeln, woraus das Vorbild entſpringt: das iſt „die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt.“ Dann erſt iſt ſie die wahre Nachahmerin der Natur. Die Vollkommenheit eines Dinges iſt nichts anderes, als „das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft dazuſein.“ Die Natur iſt bewußtloſe, werkthätige Wiſſenſchaft, worin der Begriff nicht von der That, der Entwurf nicht von der Ausführung verſchieden iſt;

*) Ebendaſ. S. 296—298. In dieſer Glorificirung Winckelmanns finden ſich einige Wendungen, die uns an Schleiermachers Worte über Spinoza in den Reden über die Religion erinnern.

ſie iſt ſchaffender Genius, die Kunſt iſt ſchaffendes Genie: darin beſteht allein die wahre Uebereinſtimmung zwiſchen Natur und Kunſt*).

Aber in der Natur muß das Leben den Stoff durchdringen, es iſt an die Materie gebunden, daher dem beſtändigen Wechſel derſelben, dem allgemeinen Looſe endlicher Auflöſung preisgegeben. Das Vergängliche iſt nie das Weſentliche, es hat den Charakter des Nichtſeins (des nicht wahrhaft Seienden). So urtheilte auch Plato. Will die Kunſt das Naturleben bis zur Täuſchung nachahmen, ſo hat ſie den Charakter der ſchlechten Nachahmung. Es iſt nicht das Unvermögen der bildenden Kunſt, wenn ſie ihre Körper nur oberflächlich belebt, vielmehr beſteht eben darin das Leben der Kunſt. „Jedes Gewächs der Natur hat nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, es hat deshalb auch nur einen Augenblick des vollen Daſeins. In dieſem Augenblick iſt es, was es in der ganzen Ewigkeit iſt: außer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu, die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus, ſie läßt es in ſeinem reinen Sein, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen**)." So iſt die Kunſt, was die Natur nicht iſt und ſein kann, die volle und wahre Darſtellung der Ideen, in ihr findet die platoniſche Ideenwelt ihre Heimath. (Es iſt dieſelbe Faſſung der platoniſchen Idee, auf die Schopenhauer ſeine Aeſthetik gründet.)

Bei dieſer Uebereinſtimmung und dieſem Unterſchiede zwiſchen Natur und Kunſt geht die Vergleichung beider auf die Art und Weiſe, wie die ſchaffende und bildende Kraft ihre Formen geſtaltet, auf das innere Entwicklungsgeſetz der werden-

*) Ebendaſ. S. 293 flgd. 299 flgd.

**) Ebendaſ. S. 301—303.

den Schönheit, dem beide gehorchen, den analogen Entwicklungsgang ihrer Formbildung. Auf der einen Seite der Parallele ſteht das ſchaffende Naturleben, das von den unorganiſchen Formen durch die organiſchen emporſteigt zum Menſchen, auf der andern die bildenden Künſte, insbeſondere Malerei und Sculptur, welche die höchſte Entfaltung des Naturlebens, die Form des Menſchen zu ihrem Thema haben. Je unentwickelter und verſchloſſener das Leben iſt, um ſo gebundener, härter und ſtrenger iſt ſeine Form, um ſo eigenartiger, um ſo weniger frei und ſchön. Dieſes Eigenartige nennt Schelling „das Charakteriſtiſche". Es nimmt in demſelben Maße ab, als die Entwicklung an Fülle und Reichthum zunimmt, es verſchwindet zuletzt ſpurlos in der freien und vollendeten Schönheit, die daher „charakterlos" genannt wird im Sinne der Erhabenheit über das bloß Eigenartige und Charakteriſtiſche. Der Entwicklungsgang lebendiger Formbildung geht daher vom Charakteriſtiſchen zum Charakterloſen, vom Eigenartigen zum Idealen, zum Erhabenen und Schönen; die Schönheit kommt nicht aus einem fremden Begriff, ſie iſt die Frucht der Entwicklung, ſie entſteht durch die allmählige und fortſchreitende Ueberwindung der harten und ſtrengen Form, ſie iſt der Triumph des Kampfes, in welchem das ſchaffende Leben mit ſeiner Gebundenheit ringt. Dieſen Kampf muß die bildende Natur und die bildende Kunſt auf gleiche Weiſe beſtehen nach demſelben Entwicklungsgeſetz: das iſt der Vergleichungspunkt, den Schelling in ſeiner Rede erleuchten wollte. Ein nothwendiges in den Tiefen der Natur gegründetes, in ihr ſelbſt erfülltes Geſetz beherrſcht den Entwicklungsgang der bildenden Kunſt, die durch den ſtrengen und herben Styl fortſchreitet zum hohen und erhabenen, zum ſchönen und anmuthigen. „Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden,

und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt.“ „Form kann nicht ſein ohne Weſen; wo nur immer Form iſt, da iſt auch Charakter. Charakteriſtiſche Schönheit iſt daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erſt die Schönheit als Frucht ſich erheben kann.“ Das Charakteriſtiſche verhält ſich zur Schönheit, wie das Skelett zur lebendigen Geſtalt, ein Wort Goethes, „des würdigſten Kenners, dem die Götter die Natur ſammt der Kunſt zum Königreich gegeben *)“.

Der Triumph der plaſtiſchen Schönheit ſind die griechiſchen Götter, in denen das Geiſtige ganz körperlich ausgedrückt iſt, die plaſtiſche Kunſt hätte göttliche Naturen als die ihr zugehörigen Ideale, als die nothwendigen Ziele ihrer Entwicklung erfinden müſſen, wenn die Mythologie ihr dieſelben nicht gab. Sie verhält ſich zur griechiſchen Mythologie, wie die Malerei zur chriſtlichen. Nach demſelben Naturgeſetz haben ſich die Style der griechiſchen Plaſtik und der chriſtlichen Malerei entwickelt, nur daß die letztere auch die reine Seelenſchönheit zur Erſcheinung bringt; ſie hat im Ungeheuern und Erhabenen das Höchſte durch Michel Angelo, in der vollendeten Schönheit, der Erreichung des reinen Gleichgewichtes von Göttlichem und Menſchlichem, durch Raphael, in der Grazie und ſinnlichen Anmuth durch Correggio, in der Darſtellung der Seele durch Guido Reni geleiſtet **).

*) Ebendaſ. S. 305. 307. (Zu dem Wort über Goethe vgl. Fauſts Monolog in Wald und Höhle.)

**) Ebendaſ. S. 316—321.

# Zweiunddreißigſtes Capitel.

## Das Syſtem der abſoluten Identität.

### I.

### Aufgabe.

#### 1. Schriften. „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie.“

Jetzt, nachdem wir die beiden Hälften des Lehrgebäudes kennen gelernt, ſtehen wir, wie Schelling ſelbſt von der vor ihm liegenden Aufgabe ſagt, im Mittelpunkte des Ganzen, das nun aus einem Princip entworfen, in einem Guße dargeſtellt werden ſoll. Die erſte Faſſung und Periode der Naturphiloſophie enthielt noch keine principielle Trennung von Fichtes Standpunkt, noch kein neues, von den Grundſätzen der Wiſſenſchaftslehre verſchiedenes Syſtem. Der transſcendentale Idealismus fordert ein ſolches neues Fundament und ſtellt es in Ausſicht, die Identitätslehre giebt es, die zweite Entwicklungsform der Naturphiloſophie ruht auf dieſem Grunde. Wir haben deßhalb die Darſtellung des transſcendentalen Idealismus ſchon in die des Identitätsſyſtems aufgenommen und in dem früheren Abſchnitt wiederholt auf das letztere hingewieſen aus dem Standpunkt ſowohl der vorhergehenden als der nachfolgenden Naturphiloſophie. Es

waren Hinweiſungen erklärender Art, die ſich der Leſer insgeſammt vergegenwärtigen wolle *).

Die Schriften, in denen Schelling dieſe Centralaufgabe ſeiner Philoſophie zu löſen geſucht hat, ſind folgende: „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie" (1801), das Geſpräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802), „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studium" (1803); dazu kommen: „Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie" (1802), „Ueber das abſolute Identitätsſyſtem und ſein Verhältniß zu dem neuſten (reinholdiſchen) Dualismus, ein Geſpräch zwiſchen dem Verfaſſer und einem Freund" (1802) und die aus ſeinem Nachlaß veröffentlichten jena-würzburger Vorleſungen über das „Syſtem der geſammten Philoſophie und der Naturphiloſophie insbeſondere" (1804) **).

Das Hauptgewicht liegt nach Schellings eigener und feſtgehaltener Erklärung in der „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie". Die Schrift iſt Bruchſtück geblieben und

*) 1) Vorblicke: Cap. XII. S. 492 flgd. XIV. S. 515—517, XXII. S. 603 flgd., XXIII. S. 621. 2) Rückblicke: Cap. XXIV. S. 629—33, S. 635—39, XXV. S. 640—44, 645—47, 651 flgd., XXVI. S. 662—65, 668 flgd., XXVII. S. 673—75, 680. 3) Aus dem Geſichtspunkt des transſc. Idealism. Cap. XXVIII. S. 697, 717 flgd.

**) In Betreff der drei erſten Schriften vgl. ob. Buch I. Cap. III. S. 44 flgd. S. W. Abth. I. Bd. IV.: Darſtellung meines Syſtems S. 105—212, Bruno S. 213—332, Fernere Darſtellungen S. 333—510. Bd. V. Vorleſungen über die Methode des ak. St. S. 207—352. Ueber das abſolute Identitätsſyſtem u. ſ. ſ. (aus dem kritiſchen Journal der Philoſ. I. Stück 1.) S. 18—77. Bd. IV. Syſtem der geſ. Philoſ. u. ſ. ſ. S. 131—576 (würzburger Manuſcr. mit Einfügung eines jenaiſchen). Die Vorleſungen für das ak. Stud. wurden im Sommer 1802 gehalten und ſind 1813 und 1830 unverändert wieder erſchienen.

enthält von den vorhandenen Theilen des Syſtems nur die naturphiloſophiſchen Ideen, auch dieſe nur in ihrem erſten Theil, die Conſtruction der reellen Reihe bis zu den Anfängen der Organik, hier bricht ſie ab und endet mit der Ausſicht auf die ideelle Reihe, die in der Idee der Wahrheit und Schönheit gipfelt. Der Abbruch iſt leicht erklärlich. Die Fortſetzung hätte nur in verjüngtem Maßſtabe eine Wiederholung des faſt gleichzeitigen transſcendentalen Idealismus ſein können, für deſſen Thema die veränderte Art der Darſtellung am wenigſten günſtig und gefügig war. Um das gut Geſagte nicht ſogleich in einer weit unbequemeren und ſteiferen Form zu wiederholen, hat Schelling vorgezogen, das Werk fragmentariſch zu laſſen. Auch die Darſtellung der reellen Reihe iſt in der Hauptſache nur eine Zuſammenfaſſung der uns ſchon bekannten naturphiloſophiſchen Ideen; wir werden von neuem eingeführt in die Begriffe der Materie, der Kraft, der entgegengeſetzten Kräfte, der Schwerkraft und ſpecifiſchen Schwere, der Cohäſion und des Lichts, der dynamiſchen Wirkſamkeit in Magnetismus, Elektricität und chemiſchem (galvaniſchem) Proceß, des organiſchen Lebens und der organiſchen Metamorphoſe. Die Modificationen und Hinzufügungen im Einzelnen haben nur eine ephemere Bedeutung, ſie ſind weder erheblich noch kommen ſie auf Rechnung des neuen Syſtems. Wenn wir daher nach unſerer umfaſſenden und ausführlichen Entwicklung der naturphiloſophiſchen Lehre auf dieſen Theil des grundlegenden Werks nicht näher eingehen, ſo geſchieht es, um nach Schellings eigenem Beiſpiel müſſige Wiederholungen zu ſparen.

### 2. Princip und Methode.

Die eigentliche Neuheit der Schrift iſt demnach weniger in dem dargeſtellten Material als in der Beſtimmung des Princips

und der Art der Darſtellung zu ſuchen, welche letztere Spinozas Vorbild, das unſerem Philoſophen ſeit Jahren vorſchwebte, nachahmt und in einer ſyſtematiſch geordneten Reihenfolge von Erklärungen, Lehrſätzen und Beweiſen nebſt Erläuterungen, Zuſätzen und Anmerkungen unter Hinzunahme einiger Lehnſätze beſteht. Die Anwendung der mathematiſchen Methode auf philoſophiſche Ideen iſt ſtets dem Uebelſtande ausgeſetzt, daß ſie ſtatt anſchaulicher Demonſtrationen Wortbeweiſe bietet und damit der ganzen Unſicherheit der ſprachlichen Verſtändigung unterliegt, denn nichts verbürgt, daß hier daſſelbe Wort immer in demſelben Sinne gilt. Schelling glaubte, daß für ſein conſtruirendes Denken eben dieſe Methode die bündigſte und angemeſſenſte Form der Darſtellung ſei, er wollte das Weltprincip entdeckt haben, aus dem die philoſophiſchen Wahrheiten mit derſelben zeitloſen Nothwendigkeit folgen, als die geometriſchen aus der Natur des Raums. Als er nach fünf Jahren ſeine erſte naturphiloſophiſche Schrift zum zweitenmale herausgab, hielt er dieſe Methode für geſichert. „In der Naturphiloſophie," ſagt die Einleitung, „finden Erklärungen ſo wenig ſtatt als in der Mathematik, ſie geht von den an ſich gewiſſen Principien aus, ihre Richtung liegt in ihr ſelbſt, je getreuer ſie dieſer bleibt, deſto ſicherer treten die Erſcheinungen von ſelbſt an diejenige Stelle, an welcher ſie allein als nothwendig eingeſehen werden können, und dieſe Stelle im Syſtem iſt die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt*)." Unter dieſem Geſichtspunkt war die Anwendung der mathematiſchen Methode in der Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie nicht bloß ein Verſuch, Spinoza nachzuahmen, um eine längſt gehegte Liebhaberei zu befriedigen, dieſe Art der Darſtellung ſchien

*) S. oben Cap. XXV. S. 651—52.

unſerem Philoſophen durch die Sache gefordert. Die Identitäts-lehre ſollte jene an ſich gewiſſen Principien enthalten. Folgt aber die Methode aus dem Princip, ſo wird in der Einführung des letzteren, alſo in der Grundlegung des neuen Syſtems, die ſich in der „Vorerinnerung" und den erſten fünfzig Lehrſätzen unſerer Schrift dargeſtellt findet, das Hauptgewicht liegen. Wer nun dem Ideengange Schellings von ſeinen erſten Anfängen bis zu dem gegebenen Zeitpunkt mit einiger Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, dem wird damit nichts neues geſagt, daß alle Dinge ihrem Weſen nach Eines ſind, daß dieſe Einheit alles in ſich begreift und außer ihr nichts iſt, daß ſie als das All-Eine, als die abſolute Identität, als das Abſolute ſchlechtweg zu faſſen ſei. Die Einheitslehre als ſolche wäre nicht neu, ſie hat in der Geſchichte der Philoſophie ihren erhabenen Ausdruck ſchon im Alterthum durch Parmenides, in der neuen Zeit durch Spinoza gefunden und in Schelling ſelbſt von Anfang an die Grundrichtung ſeines Denkens beſtimmt*).

Die neue, noch nicht dageweſene Einſicht kann daher nur in der Art und Weiſe geſucht werden, wie Schelling das Princip der abſoluten Identität faßt. In dieſem Punkt liegt die ganze Bedeutung der Schrift, die Schelling das Licht ſeiner Lehre genannt hat.

## II.

## Die abſolute Identität.

### 1. Das Selbſterkennen.

Noch iſt der Gegenſatz von Dogmatismus und Kriticismus nicht überwunden; jede der beiden Richtungen hat den Monismus

*) Ebendaſ. Buch I. Cap. IV. S. 48.

oder die Einheitslehre ausgebildet und typiſch dargeſtellt, die erſte in Spinoza, die andere in Fichte. Das neue Identitätsprincip muß ſich mit voller Einſicht in die vorhandenen und mit vollem Bewußtſein von deren Unzulänglichkeit über den Gegenſatz jener beiden Richtungen erheben. Gilt die Natur als unabhängig von allem (ſubjectivem) Erkennen, ſo haben wir jene dogmatiſche Weltanſicht, welche die Möglichkeit des Erkennens aufhebt, und der Kant für immer ein Ende gemacht hat; gilt die Welt für abhängig und bedingt durch das ſubjective (menſchliche) Erkennen, ſo entſteht jener ſubjective oder relative Idealismus, den Fichte auf die Spitze getrieben und der die Realität der Natur aufhebt. Es giebt nur einen Ausweg, der die Schranke durchbricht und den Knoten, in den ſich hier die Philoſophie verſchlungen hat, auflöſt: die Welt iſt bedingt durch das Erkennen, nicht durch das relative, ſondern durch das abſolute Erkennen. Das tiefſte und innerſte Weſen aller Dinge iſt *Eines*, dieſes All-Eine iſt *Erkennen*: hier iſt der bewegende Grundgedanke des neuen Syſtems. Wird die Einheit aller Dinge Identität genannt, ſo gilt von jetzt an „das abſolute Identitätsſyſtem"; wird die Einſicht, die alles aus dem Erkennen ableitet, Idealismus genannt, ſo gilt von jetzt an „der abſolute Idealismus". Beide Bezeichnungen ſind gleichwerthig. Es ſoll aus dem abſoluten Erkennen alles mit derſelben zeitloſen Nothwendigkeit hergeleitet werden, als die geometriſchen Wahrheiten aus dem Weſen des Raumes. Darin beſteht die tiefſte und umfaſſendſte Aufgabe aller Philoſophie. Jede Erſcheinung iſt vollkommen durchdrungen, ſobald ſie in der Ordnung dieſes Syſtems ihre Stelle gefunden.

Das All-Eine beſteht im Erkennen und näher im *Selbſterkennen*, denn außer ihm iſt nichts, von dem es erkannt werden könnte: in dieſer Rückſicht bezeichnet es Schelling mit

dem Worte „Vernunft", die er der abſoluten Identität oder dem Abſoluten gleichſetzt. Sie iſt, da ſie alles in ſich begreift und in ſich vollendet iſt, das Ganze oder „Totalität", das ewige All oder „Univerſum"*). Das Selbſterkennen iſt ſein nothwendiger Ausdruck, ſeine Form, die Form, in der das All-Eine iſt, das ewige Sein, welches nothwendig aus ſeinem Weſen folgt; eben ſo nothwendig folgt aus dem Selbſterkennen des All-Einen ſeine Selbſtſetzung als Subject-Object, und da es ſeinem Weſen nach unendlich iſt, denn außer ihm iſt nichts, wodurch es beſchränkt ſein könnte, ſo gilt die Unendlichkeit auch von ſeinem Sein, dem Selbſterkennen und der darin enthaltenen Selbſtſetzung als Subject-Object**). Es iſt und bleibt in dieſer Selbſtſetzung vollkommen ſich ſelbſt gleich, abſolut mit ſich identiſch, ſo daß auf keiner der beiden Seiten mehr geſetzt iſt als auf der anderen; die abſolute Identität iſt nicht bloß ſein Weſen, ſondern auch ſeine Form, ſein „Geſetz", ausſchließend alle Veränderung und alle Mannigfaltigkeit. Schelling braucht das Wort Identität in dieſem doppelten Sinn, um das Princip ſowohl in ſeiner abſoluten Einheit (das All-Eine), als in ſeiner abſoluten Sichſelbſtgleichheit (Subject-Object) zu charakteriſiren. Um beides in Einem auszudrücken, verdoppelt er das Wort und bezeichnet das Abſolute als „die Identität der Identität"***). Die einfache Formel erklärt: das Abſolute iſt Eines, ein und daſſelbe Weſen; es iſt damit noch nicht geſagt, daß es in dieſer Einheit ewig beharrt, in keinen Wechſel, keine Veränderung, keine Mannigfaltigkeit eingeht, es könnte heraklitiſch gedacht werden, vielmehr iſt es eleatiſch zu

*) Darſtellung m. Syſt. d. Philoſ. §. 2. §. 9. §. 26 Erklärung.
**) Ebendaſ. §§. 18—21.
***) Ebendaſ. §. 4. §. 16 Zuſ. 2.

denken, ausſchließend alle Vielheit und Veränderung, weil es damit die Endlichkeit einſchließen, in ſein Weſen aufnehmen, ſich ſelbſt aufheben würde, denn es iſt abſolut unendlich. Dieß erklärt die verdoppelte Formel: „Identität der Identität".

Fichte hatte auch das Selbſterkennen, die unendliche Selbſtſetzung des Subject-Object zum Princip der Philoſophie gemacht und mit dem Worte Ich bezeichnet. Es frägt ſich, in welchem Sinn dieſes Ich zu gelten hat, ob in der ſubjectiven oder objectiven Bedeutung? Darnach ergeben ſich zwei entgegengeſetzte Richtungen und Syſteme des Idealismus. „Um dieſe Entgegenſetzung aufs verſtändlichſte auszudrücken," ſagt Schelling in ſeiner Vorerinnerung, „ſo müßte der Idealismus in der ſubjectiven Bedeutung behaupten: das Ich ſei alles, der in der objectiven Bedeutung umgekehrt: alles ſei = Ich, und es exiſtire nichts, als was = Ich ſei, welches ohne Zweifel verſchiedene Anſichten ſind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealiſtiſch ſind*)." Man hat dieſen wichtigen Ausſpruch Schellings als ein Programm angeſehen für ſein darzuſtellendes Syſtem. Aber der hier geſchilderte objective Idealismus ſteht mit Fichte auf gleicher Grundlage und iſt durch ſeine Entgegenſetzung deſſen Ergänzung. Dieſen objectiven Idealismus wollte Schelling in ſeiner Naturphiloſophie bereits dargeſtellt haben. In dem darzuſtellenden Syſtem handelt es ſich um den abſoluten Idealismus, deſſen Princip nicht mehr als „Ich" bezeichnet, nicht mehr der fichteſchen Lehre ergänzend entgegengeſtellt, ſondern als eine neue Philoſophie eingeführt wird, die über die Wiſſenſchaftslehre entſchieden hinausgeht.

---

*) Ebendaſ. Vorerinnerung. S. W. Abth. I. Bd. IV. S. 109.

2. Die quantitativen Differenzen. Die Dinge.

Das Selbſterkennen iſt das Princip und durchgängige Thema der Welt. Wir laſſen die Frage zunächſt offen, wie aus dem Abſoluten eine davon verſchiedene Welt als Inbegriff der endlichen Dinge hervorgeht, wie ſich das Abſolute zu den Dingen, das ewige Univerſum zum zeitlichen, das Unendliche zum Endlichen verhält? Es iſt vor allem feſtzuſtellen, worin der fragliche Unterſchied überhaupt beſteht.

Was in dem Abſoluten ewig vollendet iſt und unwandelbar daſſelbe bleibt, die lautere, ſich ſelbſt vollkommen gleiche und einleuchtende Vernunft, erſcheint in der Welt als ein fortſchreitender Entwicklungsproceß, deſſen alleinigen Grund und Inhalt das All-Eine (die Vernunft) ausmacht. Es kann nichts anderes ſein, denn es giebt überhaupt nichts anderes*). Ein und daſſelbe Weſen erſcheint in den mannigfachen Stufen und Formen der Weltentwicklung, dieſe letzteren, da ſie dem Weſen nach identiſch ſind, können nur graduell oder quantitativ verſchieden ſein. Was demnach den Kern und Charakter der Welt ausmacht, iſt das abgeſtufte Selbſterkennen, das differenzirte Subject-Object, d. h. die in der Entwicklung begriffene Vernunft. Nur iſt davon das Weltprincip nicht etwa ſo zu unterſcheiden, als ob es die unentwickelte Vernunft wäre, es iſt die abſolute, ausſchließend alle Veränderung, darum alle Entwicklung, alle Differenzirung, alle quantitativen Unterſchiede des Subjectiven und Objectiven. Um dieſen Unterſchied zwiſchen der Vernunft als Weltprincip und den Entwicklungszuſtänden der Vernunft in der Welt ſcharf zu bezeichnen, charakteriſirt Schelling die Identität des Subjectiven

*) Ebendaſ. §. 12. Zuſ. 1.

und Objectiven als „totale Indifferenz". Die Darſtellung ſeines Syſtems beginnt mit der Erklärung: „ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft oder die Vernunft, inſofern ſie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird"*).

Innerhalb der abſoluten Identität giebt es keine Gradunterſchiede des Subjectiven und Objectiven, die letzteren können daher (wenn ſie ſind) nur außerhalb der erſteren ſein und, da dieſe gleich iſt der abſoluten Totalität, außerhalb dieſer. „Was außerhalb der abſoluten Totalität iſt, nenne ich in dieſer Rückſicht ein einzelnes Sein oder Ding**)." Mithin iſt die Differenzirung des Subject-Object der Grund aller Abſtufung und Entwicklung, aller Einzelnheit und Endlichkeit. Jene Frage nach dem Uebergange vom Abſoluten zur Welt, vom Weſen zur Erſcheinung, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, vom Unendlichen zum Endlichen iſt demnach vollkommen gleichbedeutend mit der Frage nach dem Uebergange von dem indifferenzirten Subject-Object zum differenzirten, von der abſoluten Vernunft zur Vernunftentwicklung, vom abſoluten Selbſterkennen zum abgeſtuften, vom Sein zum Proceß. Die Frage iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob ſie, daß ein ſolcher Uebergang ſtattfindet, vorausſetzt, ſie betrifft nicht bloß die Art des Uebergangs, ſondern ihn ſelbſt.

So viel leuchtet ein: da die einzelnen Dinge auf den quantitativen Differenzen beruhen, die in der abſoluten Identität nicht möglich ſind, ſo giebt es in dieſer keine einzelnen Dinge; da die abſolute Identität (Vernunft) das Weſen aller Dinge, „das einzige Anſich" iſt, ſo giebt es kein einzelnes Ding an ſich***). „Der Standpunkt der Philoſophie," ſagt Schelling,

*) Ebendaſ. §. 1 Erll. zu vgl. §. 22 Zuſ. §§. 23, 25, 30, 31.
**) Ebendaſ. §. 25 Zuſ. §. 26 Zuſ. §. 27 Erklärung.
***) Ebendaſ. §. 28 Anmrkg.

„iſt der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich d. h. wie ſie in der Vernunft ſind. Es iſt die Natur der Philoſophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterſchied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, völlig aufzuheben und, mit einem Wort, in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken*)."

Es iſt noch nicht bewieſen, daß und wie außerhalb der abſoluten Identität überhaupt etwas ſein kann; es iſt nur bewieſen, daß im Unterſchied von jener als der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nichts anderes ſein kann als das differenzirte Subject-Object, als die quantitative Differenz der beiden Seiten, das Weſen bleibt vollkommen daſſelbe. Der Unterſchied betrifft nur „die Größe des Seins, ſo nämlich, daß zwar das eine und gleiche Identiſche, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität geſetzt wird**)."

### 3. Die Reihe der Potenzen. Relative Totalität.

Die Identität iſt das abſolut Nothwendige, ihr Gegentheil das abſolut Unmögliche; es iſt unmöglich, daß ſie nicht iſt, es iſt nothwendig, daß ſie iſt und in allem, was iſt, ſie allein. Nun beſteht ſie in der abſoluten Einheit (Indifferenz) des Subjectiven und Objectiven. Könnte einer dieſer beiden Factoren je aufgehoben oder vernichtet werden, ſo wäre die Identität ſelbſt aufgehoben und ihr Nichtſein geſetzt; es iſt daher vollkommen unmöglich, daß es Dinge giebt, die entweder bloß ſubjectiv oder bloß objectiv wären; ſein kann überall nur die Einheit beider, das Subject-Object. Die Differenzirung berührt nicht das Weſen,

*) Ebendaſ. §. 1 Erklärung. **) Ebendaſ. §. 23 Erläuterung.

ändert nichts an der Sache, an der Identität ſelbſt, betrifft nur die Art oder Größe ihres Seins. Innerhalb der Differenzirung verhalten ſich die beiden Factoren wie negative Größen, ſie ſind an einander gebunden, keiner kann den anderen loslaſſen und für ſich ſein, das Steigen des einen iſt das Fallen des anderen und umgekehrt.

Nun war die quantitative Differenz der Grund aller Endlichkeit, des einzelnen Seins oder der Dinge, kein einzelnes Ding hat den Grund ſeines Daſeins in ſich, jedes iſt beſtimmt durch ein anderes und darum begrenzt, das andere iſt wieder beſtimmt durch ein anderes und ſo fort ins Unendliche. Die Dinge bilden daher eine endloſe Reihe, worin jedes einzelne ein beſtimmtes und begrenztes Glied ausmacht, und da alle Differenzirung in dem quantitativen Uebergewicht eines der beiden Factoren beſteht, ſo bildet dieſes Uebergewicht den Grund und Charakter aller Endlichkeit*). Das Uebergewicht begreift unendlich viele Gradunterſchiede in ſich, daher folgt aus der Differenzirung nothwendig die endloſe Reihe der Dinge, deren keines für ſich ſein kann, ſondern nur iſt als Glied des Ganzen.

Nun bildet den ewigen Grund und die Baſis aller quantitativen Differenzen des Subjectiven und Objectiven deren totale Indifferenz, welche die Form der abſoluten Identität iſt, die Form ihres unendlichen Seins. Demnach müſſen jene quantitativen Differenzen, wodurch die endloſe Reihe der Dinge geſetzt iſt, als „beſtimmte Formen der Arten des Seins der abſoluten Identität" gelten, als deren Erſcheinungen. Die abſolute Identität ſelbſt kann nicht aufgehoben, auch nicht an ſich oder ihrem Weſen nach verändert, ſondern nur in der Art, wie ſie erſcheint,

*) Ebendaſ. §. 35, 36 Zuſ., §. 37 Erläuterung.

modificirt werden. Jede Erſcheinung iſt ein Modus oder eine Art des Seins der abſoluten Identität. Da nun dieſe Art nichts anderes iſt als ein beſtimmter Größenzuſtand oder Grad, in welchem die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven d. h. das Erkennen (Selbſterkennen) geſetzt iſt oder erſcheint, bezeichnet Schelling dieſelbe mit dem Worte „Potenz". Die Dinge bilden demnach eine Reihe von Potenzen, deren ewige, unverrückbare und unveränderliche Baſis die abſolute Identität iſt. Jede Potenz iſt und beſteht nur als Glied der Reihe, ſie führt kein ſelbſtändiges Daſein für ſich, entweder ſind alle Potenzen oder keine. Daher ſind alle Potenzen zugleich und nur in ihrer Geſammtheit ein Ausdruck der abſoluten Identität. „Alles, was iſt, iſt nur, inſofern es die abſolute Identität unter einer beſtimmten Form des Seins ausdrückt." „Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen." „Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig*)."

Jede Potenz iſt in der Reihe aller ein nothwendiges Glied, ohne welches auch die Totalität nicht ſein kann; daher iſt jedes Ding vermöge ſeiner Potenz oder „in ſeiner Art unendlich" und ſtellt als ſolches die Totalität dar. Dieſe im Einzelnen dargeſtellte Totalität nennt Schelling die „relative" im Unterſchied von der abſoluten, die das Ganze oder den Inbegriff aller Potenzen ausmacht. Dargeſtellt iſt in jeder Erſcheinung die Einheit des Subjectiven und Objectiven, alſo die Totalität, ſie iſt dargeſtellt in einer beſtimmten Form oder Potenz, die als ſolche in die Reihe aller gehört und nur aus dieſer begriffen werden kann, daher „relative Totalität"**).

---

*) Ebendaſ. §. 38, §. 40, §. 41 Zuſ. §. 43, §. 44.

**) Ebendaſ. §. 40, 41, 42 Erll. 1 und 2. Anmerkg.

ändert nichts an der Sache, an der Identität ſelbſt, betrifft nur die Art oder Größe ihres Seins. Innerhalb der Differenzirung verhalten ſich die beiden Factoren wie negative Größen, ſie ſind an einander gebunden, keiner kann den anderen loslaſſen und für ſich ſein, das Steigen des einen iſt das Fallen des anderen und umgekehrt.

Nun war die quantitative Differenz der Grund aller Endlichkeit, des einzelnen Seins oder der Dinge, kein einzelnes Ding hat den Grund ſeines Daſeins in ſich, jedes iſt beſtimmt durch ein anderes und darum begrenzt, das andere iſt wieder beſtimmt durch ein anderes und ſo fort ins Unendliche. Die Dinge bilden daher eine endloſe Reihe, worin jedes einzelne ein beſtimmtes und begrenztes Glied ausmacht, und da alle Differenzirung in dem quantitativen Uebergewicht eines der beiden Factoren beſteht, ſo bildet dieſes Uebergewicht den Grund und Charakter aller Endlichkeit*). Das Uebergewicht begreift unendlich viele Gradunterſchiede in ſich, daher folgt aus der Differenzirung nothwendig die endloſe Reihe der Dinge, deren keines für ſich ſein kann, ſondern nur iſt als Glied des Ganzen.

Nun bildet den ewigen Grund und die Baſis aller quantitativen Differenzen des Subjectiven und Objectiven deren totale Indifferenz, welche die Form der abſoluten Identität iſt, die Form ihres unendlichen Seins. Demnach müſſen jene quantitativen Differenzen, wodurch die endloſe Reihe der Dinge geſetzt iſt, als „beſtimmte Formen der Arten des Seins der abſoluten Identität" gelten, als deren Erſcheinungen. Die abſolute Identität ſelbſt kann nicht aufgehoben, auch nicht an ſich oder ihrem Weſen nach verändert, ſondern nur in der Art, wie ſie erſcheint,

*) Ebendaſ. §. 35, 36 Zuſ., §. 37 Erläuterung.

modificirt werden. Jede Erſcheinung iſt ein Modus oder eine Art des Seins der abſoluten Identität. Da nun dieſe Art nichts anderes iſt als ein beſtimmter Größenzuſtand oder Grad, in welchem die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven d. h. das Erkennen (Selbſterkennen) geſetzt iſt oder erſcheint, bezeichnet Schelling dieſelbe mit dem Worte „Potenz". Die Dinge bilden demnach eine Reihe von Potenzen, deren ewige, unverrückbare und unveränderliche Baſis die abſolute Identität iſt. Jede Potenz iſt und beſteht nur als Glied der Reihe, ſie führt kein ſelbſtändiges Daſein für ſich, entweder ſind alle Potenzen oder keine. Daher ſind alle Potenzen zugleich und nur in ihrer Geſammtheit ein Ausdruck der abſoluten Identität. „Alles, was iſt, iſt nur, inſofern es die abſolute Identität unter einer beſtimmten Form des Seins ausdrückt." „Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen." „Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig*)."

Jede Potenz iſt in der Reihe aller ein nothwendiges Glied, ohne welches auch die Totalität nicht ſein kann; daher iſt jedes Ding vermöge ſeiner Potenz oder „in ſeiner Art unendlich" und ſtellt als ſolches die Totalität dar. Dieſe im Einzelnen dargeſtellte Totalität nennt Schelling die „relative" im Unterſchied von der abſoluten, die das Ganze oder den Inbegriff aller Potenzen ausmacht. Dargeſtellt iſt in jeder Erſcheinung die Einheit des Subjectiven und Objectiven, alſo die Totalität, ſie iſt dargeſtellt in einer beſtimmten Form oder Potenz, die als ſolche in die Reihe aller gehört und nur aus dieſer begriffen werden kann, daher „relative Totalität"**).

---

*) Ebendaſ. §. 38, §. 40, §. 41 Zuſ. §. 43, §. 44.

**) Ebendaſ. §. 40, 41, 42 Erkl. 1 und 2. Anmerkg.

lehre Schellings ſo wichtig und maßgebend, daß ſie von unſerer Darſtellung wörtlich aufzunehmen war. Ihre Grundanſchauung ruht in der Gleichſetzung der abſoluten Identität mit dem Weltall. „Die abſolute Identität iſt nicht Urſache des Univerſums, ſondern das Univerſum ſelbſt. Denn Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt, das Univerſum aber iſt alles, was iſt*)."

Es iſt dieſe Wahrheit, der gegenüber die Welt ſich in langer und tiefer Unwiſſenheit befunden, das Univerſum iſt ſeinem Weſen nach Vernunft, Erkennen, Selbſterkennen; es iſt ſeiner Form nach actuelles, lebendiges Selbſterkennen, Selbſtentwicklung der Vernunft, deren nothwendige Stufen ſich nicht dem Weſen, nur dem Grade nach oder als Potenzen unterſcheiden d. h. bloß durch quantitative Differenzen. Dieſe Differenz geſetzt, iſt das Erkennen Actus, Weltproceß oder Univerſum, in ſich begreifend alle quantitativen Differenzen, alle Stufen, alle Potenzen des Erkennens. Daher ſagt Schelling: „die Form der Subject-Objectivität iſt nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider geſetzt iſt." Was der Welt zu Grunde liegt und deren innerſtes Weſen ausmacht, iſt die Vernunft (das Erkennen als Einheit des Subjectiven und Objectiven), die urſprüngliche, nicht in der Entwicklung begriffene, nicht differenzirte Vernunft, ſondern die Vernunft ohne alle quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven, alſo die Einheit oder Identität beider in völliger Indifferenz. Nur meine man nicht, daß jetzt die Vernunft als Weltprincip und die Vernunft als Weltproceß ſich verhalten, wie Potentia und Actus, dieſer Unterſchied fällt in die Entwicklung und berührt nicht die abſolute Identität, „dieſe iſt

*) Ebendaſ. §. 32.

actu, ſo wie ſie nur potentia iſt", es iſt daher kein Unterſchied zwiſchen der abſoluten Identität und dem Univerſum, außer der, daß man die Gleichung, wenn man ſie umkehrt, einſchränken muß und ſagen: „das Univerſum ſei die abſolute Identität dem Weſen und der Form ihres Seins nach betrachtet"*).

## 2. Der erneuerte Spinozismus und die Grundformel des Syſtems.

Wir haben in dieſer Gleichſetzung des Abſoluten mit dem Univerſum den Punkt vor uns, in dem Schellings Lehre ſich einverſtanden weiß mit der pantheiſtiſchen Grundanſchauung Spinozas, ſie iſt an keiner Stelle ihrer Entwicklung der letzteren ſo nahe gekommen wie hier, wo ſie nach Inhalt und Form ſich als ein neuer Spinozismus darſtellt und das Ziel erreicht zu haben ſcheint, das Schelling in der Vorrede ſeiner erſten philoſophiſchen Schrift verkündet hatte: „ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten iſt, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenſtück zu Spinozas Ethik aufzuſtellen, Realität zu geben". Nach den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus ſchrieb er an Hegel: „nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza, ſie ſoll die höchſten Principien aller Philoſophie aufſtellen". Er betrachtet jene Briefe ſelbſt als ein Vorzeichen ſeines gegenwärtigen Syſtems und bemerkt, daß „ihr Sinn jetzt vielleicht eher aufgehen möchte, als es bei ihrer erſten Erſcheinung der Fall ſein konnte"**). Die obigen Sätze über die Natur der einzelnen Dinge, deren jedes determinirt iſt

*) Ebendaſ. §. 24, §. 32 Anmerkg., §. 33 Anmerkg.

**) S. oben Buch II. Cap. I. II. S. 392. 403. Vgl. Ueber das abſolute Identitätsſyſtem und ſein Verhältniß zu dem neuſten (Reinholdiſchen) Dualismus. Ein Geſpräch. S. W. I. Abth. Bd. V. S. 26.

durch ein anderes, deren endloſe Reihe nothwendig aus dem unendlichen Sein des Abſoluten folgt, erinnern wörtlich an die ſpinoziſtiſchen Sätze über die endlichen und unendlichen Modi.

Die quantitative Differenz geſetzt, folgt nothwendig, daß die beiden Factoren, das Subjective und Objective, das Ideelle und Reelle als entgegengeſetzte Größen erſcheinen, jenes als Inſichſein, dieſes als Außerſichſein, das Subjective als das Begrenzende, das Objective als das an ſich Unbegrenzte, das eine als Denken, das andere als unendliche Extenſion. „So haben wir hier genau die beiden ſpinoziſchen Attribute der abſoluten Suſtanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir dieſe nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigſtens verſteht, ſondern durchaus als realiter Eins denken*).“

Aber es giebt kein bloßes Denken und keine bloße Ausdehnung, keines kann geſetzt ſein ohne das andere, ihre Entgegenſetzung beſteht allein innerhalb der quantitativen Differenz, die nur ein Mehr oder Weniger (kein Nichtſein des einen oder des anderen), nur ein Ueberwiegen des einen über das andere zuläßt. Daher iſt immer die Einheit beider, die Identität, das Eine und Selbe geſetzt entweder mit überwiegender Subjectivität oder mit überwiegender Objectivität. Nun ſind die beiden Factoren ihrem Weſen nach nicht bloß ewig und unzerſtörbar, ſondern auch einander vollkommen gleich, denn ſie ſind ein und daſſelbe Weſen. Aus der erſten Bedingung folgt, daß ſie nie vernichtet, ſondern nur einander entgegengeſetzt werden können; aus der zweiten Bedingung folgt, daß ſie nicht als Weſen oder Arten, ſondern nur der Größe oder Richtung nach entgegengeſetzt ſein können, alſo ſich verhalten müſſen wie Poſitives und Negatives. Jeder der beiden Factoren iſt an ſich

*) Darſtellung m. Syſt. d. Philoſ. §. 44 Anmerkg. I.

unendliche Thätigkeit; iſt die des einen unbegrenzt, ſo iſt die des andern nothwendig begrenzend, ſie wirken daher in entgegengeſetzten Richtungen, und da ſie ſtets vereinigt oder in einem und demſelben Weſen zuſammen wirken, ſo iſt nothwendig, daß ſie ſich gegenſeitig indifferenziren. Was daher in Wahrheit geſetzt wird, iſt die Identität oder Indifferenz mit überwiegender Subjectivität oder Objectivität.

Nicht bloß das Sein, auch die urſprüngliche Weſenseinheit oder Gleichheit der beiden Factoren iſt nie zu vernichten, ſie wäre vernichtet, wenn jenes Uebergewicht entweder bloß auf der einen oder bloß auf der anderen Seite geſetzt wäre, es iſt daher nothwendig, daß es auf beiden Seiten zugleich geſetzt iſt, alſo in Wahrheit nichts anderes iſt als wiederum die quantitative Indifferenz ſelbſt. „Es kann weder das eine noch das andere an ſich, ſondern nur das Identiſche mit überwiegender Subjectivität und Objectivität zugleich in der quantitativen Indifferenz beider geſetzt werden*)."

Das Uebergewicht jeder der beiden Seiten begreift in ſich eine Reihe von Potenzen, die überwiegende Objectivität beſtimmt den durchgängigen Charakter der reellen, die überwiegende Subjectivität den der ideellen Reihe. Nun ſind Subjectivität und Objectivität im Weſen eines und daſſelbe, daher verhalten ſich jene beiden Reihen als einander völlig gleiche und entgegengeſetzte Größen, die ſich gegenſeitig zur völligen Indifferenz aufheben. Schelling veranſchaulicht ſie in dem Schema zweier gerader Linien von gleicher Größe und entgegengeſetzter Richtung, begriffen als gleiche Hälften in einer geraden, deren Mittelpunkt die Indifferenz darſtellt. Wird die letztere durch die Gleichung

*) Ebendaſ. §. 44 Anmerkg. III. §. 45 Bew. §. 46.

A = A, die quantitative Differenz durch A = B (A = Subjectives, B = Objectives), das Uebergewicht mit + bezeichnet, ſo haben wir folgendes Schema, das Schelling für die Grundformel ſeines ganzen Syſtems erklärt*):

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$A = A$$

Dieſe Linie vergleicht ſich dem Magneten, der in der Mitte den Indifferenzpunkt, an den Enden entgegengeſetzte Polarität zeigt, jeder Theil der magnetiſchen Linie iſt wieder Magnet mit denſelben Eigenſchaften der Indifferenz und Polarität, jeder Punkt kann Indifferenzpunkt ſein, ſo daß an dieſem Schema des Syſtems ſich deutlich darſtellt, „wie das letztere nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommt". Hier iſt die Stelle, auf die ich von fern hinwies, als uns in den Anfängen der ſchellingſchen Naturphiloſophie die Polarität und der Magnetismus als ein ſo bedeutſames und leitendes Phänomen entgegentrat. Eben dieſes Schema hat Schelling im Sinn, wenn er in der Vorerinnerung zur Darſtellung ſeines Syſtems den Standpunkt des letzteren ſo charakteriſirt: „ich habe das, was ich Natur- und Transſcendentalphiloſophie nannte, immer als entgegengeſetzte Pole des Philoſophirens vorgeſtellt; mit der gegenwärtigen Darſtellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht feſt und ſicher ſich ſtellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengeſetzten Richtungen her conſtruirt hat"**).

Das Schema der obigen Linie veranſchaulicht das Univerſum, die reelle Reihe ($A = \overset{+}{B}$) bedeutet die Productionen der Natur,

*) Ebendaſ. §. 46 Zuſ. Erläuterg. Zuſ.

**) Ebendaſ. Vorerinnerung. S. W. Abth. I. Bd. IV. S. 108. Vgl. oben Buch I. Cap. XV. S. 528.

die ideelle ($\dot{A} = B$) die des *Geiſtes*. Ausdrücklich wird jenes Schema auf „die Form des Seins der abſoluten Identität" bezogen und erklärt, die conſtruirte Linie ſei dieſe Form im Einzelnen, wie im Ganzen, ſie drücke alle Potenzen, wie die einzelnen aus*).

Hier iſt eine falſche Auffaſſung nahe gelegt und darum fernzuhalten. Es könnte ſcheinen, daß Natur und Geiſt jetzt als zwei einander entgegengeſetzte und deßhalb *coordinirte* Reihen von gleicher Urſprünglichkeit gelten ſollen, in Widerſtreit mit Schellings bisheriger Grundlehre von der Einheit der Weltentwicklung, dem fortſchreitenden Stufengang der Dinge, der Natur als Vorſtufe und Vorgeſchichte des Geiſtes. Die Hinweiſung auf Spinozas Lehre von dem Gegenſatz und der Einheit der beiden Attribute, woraus die bekannte Gleichung ordo rerum = ordo idearum hervorgeht, die erklärte Uebereinſtimmung Schellings mit dieſer Lehre giebt dem angedeuteten Mißverſtändniß einen Stützpunkt. Je nachdrücklicher Schelling gemeinſame Sache macht mit Spinoza, deſſen abſoluter Gegenfüßler Fichte war und ſein wollte, um ſo einleuchtender erſcheint gerade in Rückſicht auf ſeinen Vorgänger und Zeitgenoſſen die Selbſtändigkeit und Neuheit der eigenen Lehre. Wir wiſſen auch, wie viel ihm an der Hervorhebung *dieſes* Charakters von jetzt an gelegen war; er hat darüber ſein Einverſtändniß mit Spinoza dergeſtalt in den Vordergrund gerückt, daß man kaum ſieht, worin er nicht mit ihm einverſtanden iſt, daß die Differenzen zurücktreten und ſein Identitätsſyſtem weit ſpinoziſtiſcher erſcheint, als er ſpäter Wort haben wollte und als es im Grunde war.

In Wahrheit iſt das Identitätsſyſtem *nicht* ſpinoziſtiſch.

---

*) Darſtellung m. Syſt. d. Philoſ. §. 47—50.

Auch in der gegenwärtigen „Darſtellung" tritt die Differenz für den Kenner offen zu Tage. Was Schelling in ſeinem Syſtem Subjectivität und Objectivität nennt, dieſe beiden Factoren ſollen nach ſeiner Ausſage in ihrer Entgegenſetzung völlig daſſelbe ſein, als bei Spinoza die beiden Attribute der Subſtanz: Denken und Ausdehnung. Wo aber gilt bei Spinoza der Unterſchied von Denken und Ausdehnung für eine „quantitative Differenz"? Wo unterſcheidet Spinoza die Natur der Dinge ſo, daß in dem einen das Denken, in dem anderen die Ausdehnung „überwiegt"? Vielmehr halten bei Spinoza die Attribute in der Natur der Dinge gleichen Schritt, ſie ſind einander parallel, der Begriff der quantitativen Differenzen, der überwiegenden Subjectivität und Objectivität, die darauf gegründete Potenzlehre ſind in Spinozas Identitätsſyſtem ebenſo unmöglich, als ſie in dem Schellings nothwendig ſind und den Grundbegriff des erſcheinenden Weltalls bilden.

### 3. Die Methode des Potenzirens.

(Hegel, Schopenhauer.)

Der Begriff der Potenz (bei gleicher Baſis) fordert die Einheit der Reihe von der niedrigſten Potenz bis zur höchſten. Was potenzirt erſcheint, iſt in allen Fällen die Einheit des Subjectiven und Objectiven, das Subject-Object, die Identität; potenzirt (differenzirt) erſcheint ſie nur durch das Uebergewicht des einen oder anderen Factors; da nun die beiden Factoren nie getrennt ſein können, ſo iſt das Maximum der Objectivität das Minimum der Subjectivität und umgekehrt. Demnach ſtellt ſich das erſcheinende Weltall dar als die Potenzreihe eines und desſelben Weſens, des Subject-Object, das vom Minimum der Subjectivität ſich erhebt zum Maximum derſelben, als eine fort-

REESE-LIBRARY



ſchreitende Befreiung oder Erhebung der Subjectivität, die ſich nothwendig objectivirt, in jeder Objectivirung eine beſtimmte Einheit des Subjectiven und Objectiven, eine beſtimmte Art der Identität ausmacht, über jedes Daſein hinausgeht, um ſich in höherer Objectivirung darzuſtellen und ſo fort bis zu ihrer Selbſtvollendung. Subject-Object ſein heißt ſich objectiviren d. h. die Subjectivität ſteigern oder potenziren in einer nothwendigen Reihe von Stufen, deren Inbegriff das erſcheinende Weltall ausmacht. Dieſe Weltanſchauung hat Schelling in ſeiner Lehre vom All oder in der Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie zuerſt ausgeſprochen und formulirt. Es iſt nicht die Lehre Spinozas, auch nicht die Fichtes, wenn wir die letztere weniger nach den in ihr angelegten Conſequenzen, als nach der ihr gegebenen Darſtellung und Verfaſſung beurtheilen, es iſt auch keine principielle Abweichung von Schellings bisheriger Lehre, ſondern dieſelbe, erweitert und vertieft zum Syſtem. Auch iſt Schelling dem Gedanken der Weltentwicklung, dargeſtellt in der Form der Potenzen als eine fortſchreitende Steigerung der Subjectivität, nie untreu geworden, er hat dieſe Idee nach Inhalt und Form ſtets als die ſeinige, als die ihm eigenthümliche philoſophiſche Entdeckung und Erfindung beanſprucht und deßhalb die Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie ſtets als fortdauernde Urkunde ſeiner Lehre gelten laſſen. Vergegenwärtigt man ſich die Methode der Entwicklung in der Form der hegelſchen „Dialektik" oder in der der ſchopenhauerſchen „Willensobjectivationen", ſo iſt, abgeſehen von der Anwendung, die weſentliche Uebereinſtimmung mit Schellings „Methode des Potenzirens" nicht zu verkennen, und aus der einfachen Thatſache, daß Schelling dieſe Methode im Jahre 1801 beurkundet hat (es war das Licht, welches ihm damals aufging!) folgt ſeine Priorität. Anders ſteht die Sache

zwiſchen ihm und Fichte, dem das Verdienſt, die Methode der ſich ſteigernden Subjectivität in die Philoſophie eingeführt zu haben, niemand ſtreitig machen kann. Es iſt dieſelbe Methode, die Schelling in ſeinem Syſtem des transſcendentalen Idealismus angewendet, die er in der Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie ausgedehnt und univerſell gemacht hat; das iſt Fichte gegenüber ein Fortſchritt nicht der Erfindung, ſondern der Erweiterung und Vertiefung, wozu freilich der Philoſophie neue Kräfte zugeführt werden mußten und ſolche, die Fichte nicht zu Gebot ſtanden *).

Nehmen wir Schellings Linie als Bild der Potenzreihe, die von dem Maximum der Objectivität oder, was daſſelbe heißt, von dem Minimum der Subjectivität ($A = \dot{B}$) fortſchreitet zu dem Maximum der Subjectivität ($\dot{A} = B$), ſo darf ſie als ein Schema der Potenzen der Weltentwicklung und in dieſem Sinn als „Grundformel des ganzen Syſtems" gelten. Die Weltentwicklung iſt das erſcheinende oder exiſtirende Weltall, jede Stufe dieſer Entwicklung iſt eine Darſtellung des Weltprincips, „relative Totalität". Die unterſte und erſte Stufe, „das primum existens" iſt die Materie, die höchſte iſt Wahrheit und Schönheit **), die welterkennende und weltproducirende Subjectivität, das Subjective in ſeiner vollendeten Selbſtdarſtellung; die Materie und das äſthetiſche Kunſtwerk ſind beides Darſtellungen der Identität, die dort als Minimum, hier als Maximum der Subjectivität erſcheint. Auf der unterſten Stufe ſind ſolche Bedingungen enthalten, unter denen das Subjective nichts anderes ſein kann als das Gegentheil der unendlichen Expanſion, alſo erſcheinen muß als dieſe einſchränkend, als Richtung nach

*) Vgl. oben Buch I. Cap. XVI. S. 304. 319 flgd.

**) Darſtellung m. Syſt. u. ſ. f. §. 51, §. 159 Zuſ. 2.

innen, als räumliche Concentration, als eine in blinde Tiefe wirkende Kraft; auf der höchſten Stufe ſind ſolche Bedingungen geſetzt, die das Subjective nur bewältigen kann mit der höchſten ſchöpferiſchen Kraft, unter denen es aus unergründlicher und unbewußter Geiſtestiefe hervortritt mit der Kraft und Fülle des Genies, offenbarend im Kunſtwerk die Identität des Bewußtloſen und des Bewußtſeins, der Natur und des Geiſtes.

### 4. Potenzen = Ideen.

Der bewegende Inhalt und das durchgängige Thema der Welt, das Schelling durch die Formel A = B (relative Identität) oder als das ſich potenzirende Subject-Object bezeichnet, iſt das Selbſterkennen. In der abſoluten Identität iſt das Selbſterkennen ewig vollendet, in der Welt iſt es in der Entwicklung und in der Vollendung begriffen, fortſchreitend von Stufe zu Stufe, von Potenz zu Potenz. Jede dieſer Potenzen ſtellt die Identität dar auf eine beſtimmte Weiſe d. h. eine Art derſelben. Aus der Idee des Selbſterkennens folgen alle ſeine Arten d. h. alle Arten der Identität, dieſe Arten ſind die ewigen Ideen; aus der Entwicklung des Selbſterkennens folgen dieſe Ideen als Potenzen oder Naturproductionen. Dieſer Zuſammenhang der Ideenlehre und der Potenzlehre, dieſe Identität der Ideen und Potenzen giebt erſt die vollſtändige Erleuchtung der ſchellingſchen Identitätslehre, die darauf angelegt iſt, den Spinozismus mit dem Platonismus zu vereinigen*), und dieſe Anlage iſt auch in der Darſtellung des Syſtems vom Jahre 1801 zwar nicht ausgeführt, aber im Fundament enthalten. Es heißt am Schluß der grundlegenden Sätze: „In A = B (als relative Identität

*) S. oben Buch II. Cap. XXV. S. 640—653.

gedacht) iſt die abſolute Identität nun überhaupt unter der Form des Selbſterkennens geſetzt, ſie wird in Anſehung des urſprünglich Objectiven begrenzt durch das Subjective, wir nennen die Richtung, in welcher B als unendliche Extenſion begrenzt wird, die Richtung nach außen, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach innen. Nun iſt aber die abſolute Identität als ein unendliches Selbſterkennen geſetzt, es kann alſo auch nichts (z. B. Begrenztheit) in ihr überhaupt ſein, was nicht auch unter der Form des Selbſterkennens geſetzt würde, und dieß wird nothwendig und ſo lange fortgeſetzt werden müſſen, bis ſie unter der Form des abſoluten Selbſterkennens geſetzt iſt*)."

Es kann demnach kein Zweifel ſein, daß die fortſchreitende Setzung des Selbſterkennens gleich iſt dem Weltproceß, daß dieſer beſtimmt iſt durch ein abſolutes Ziel, alſo keine abenteuerliche Irrfahrt, daß die ewigen Nothwendigkeiten des Selbſterkennens d. h. die Arten der Identität (Vernunft) oder die Ideen die ewigen Vernunftgeſetze der Weltentwicklung ausmachen.

## IV.

## Das Abſolute und die Welt.

### 1. Das Problem.

Wir ſtehen vor der letzten Grundfrage. Wie folgt aus dem Abſoluten die Welt, aus dem abſoluten Selbſterkennen das relative, aus dem abſoluten Sein das Werden, aus den Ideen die Potenzen, aus der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven die quantitativen Differenzen? In allen dieſen Wendungen iſt der Punkt der Frage derſelbe. Es wird erklärt: das

*) Darſtellung m. Syſt. d. Philoſ. §. 50 Zuſ. Erläuterg. 1.

Einzelne ſei außerhalb der abſoluten Totalität, außerhalb der abſoluten Totalität ſei nichts, die abſolute Identität ſei nicht die Urſache des Univerſums, ſondern dieſes ſelbſt, jede Abſonderung der Dinge ſei eine heuriſtiſche Abſtraction, nur möglich auf einem Standpunkt, dem die wahre Erkenntniß, die Anſchauung des Univerſums fehlt, die Identität könne nicht aus ſich heraustreten, es habe keinen Sinn nach einem Uebergange vom Abſoluten zum Univerſum zu fragen. Ein ſolcher Uebergang iſt nicht, denn er iſt unmöglich. Die Vorſtellung, die Welt ſei außerhalb des Abſoluten, iſt für die wahre Erkenntniß ungültig. Doch iſt die Gleichſetzung des Abſoluten und der Welt kein identiſches Urtheil, das die Umkehrung ohne weiteres erlaubt, das Abſolute iſt gleich dem Univerſum, das Univerſum iſt nicht ebenſo gleich dem Abſoluten: alſo iſt die Welt im Abſoluten ohne mit demſelben einfach identiſch zu ſein. Hier ſtehen wir vor einem neuen Problem, welches die Darſtellung des Syſtems andeutet, aber nicht löſt.

## 2. Die Natur als Grund.

Wir wollen den Punkt, bis zu welchem die Darſtellung das Problem gelöſt haben will, verdeutlichen. Um in Schellings Formeln zu ſprechen, ſetzen wir die Form der abſoluten Identität gleich der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, die Welt gleich den quantitativen Differenzen, die letzteren ſollen nicht außerhalb der Indifferenz, ſondern in ihr begriffen ſein (d. h. die Welt iſt im Abſoluten). Die Indifferenz iſt erſt dann wirklich oder „actu", wenn ſie thätig iſt, d. h. wenn ſie im Indifferenziren beſteht, in der energiſchen Aufhebung der Differenzen, die alſo nothwendig geſetzt ſein müſſen, ſoll ſich die Indifferenz bethätigen. Es wird ausdrücklich gelehrt: „die Form der Subject-Objectivität iſt nicht actu, wenn nicht eine quantitative

Differenz beider geſetzt iſt"*). Jetzt iſt die quantitative Differenz die Bedingung, unter welcher die Indifferenz ſich in Thätigkeit ſetzt oder verwirklicht, ſie iſt die negative Bedingung, ohne welche die Indifferenz nicht zur Darſtellung kommt, nicht wirklich exiſtirt und geſetzt iſt; ſie iſt die zu negirende Bedingung, denn die Indifferenz kann nur ſein, wenn die Differenz zu ſein aufhört. So hat dieſe den Charakter einer nothwendigen Vorausſetzung, aus der die Indifferenz hervorgeht: in dieſem Sinne nennt ſie Schelling den Grund der letzteren. Damit ändert ſich vollkommen die Faſſung des obigen Problems. Nicht die Indifferenz macht den Grund der quantitativen Differenz, ſondern umgekehrt. Nun iſt die quantitative Differenz (A = B), da aus ihr die Reihe der Potenzen unmittelbar folgt, völlig gleichbedeutend mit dem Weſen der Natur, nun iſt die Indifferenz die Form des Seins der abſoluten Identität; alſo gilt die Natur als der Grund dieſes Seins, ſie iſt im Abſoluten der Grund der Offenbarung des Abſoluten. Damit iſt die Frage nicht gelöſt, wohl aber vertieft und ſo geſtellt, daß ſie nur aus dem Weſen des Abſoluten ſelbſt gelöſt werden kann. Es iſt ſehr bemerkenswerth, daß die Identitätslehre dieſe Wendung enthält und das Problem anlegt, das die ſpätere Freiheitslehre zu löſen ſucht.

Es iſt ganz daſſelbe, ob ich ſage: „die Natur iſt im Abſoluten der Grund der Offenbarung (des Seins) des Abſoluten" oder „das Abſolute als Grund ſeines Seins iſt die Natur". Genau dieſe Erklärung giebt Schelling, er ſetzt die Natur gleich der differenzirten Identität, und da dieſe die nothwendige Vorausſetzung oder den Grund der Indifferenz bildet, gleich dem Grunde der letzteren. „Wir verſtehen unter Natur vorerſt die abſolute

*) Ebendaſ. §. 24.

Identität, inſofern ſie unter der Form des Seins von A und B actu exiſtirt (das objective Subject-Object)." „Wir verſtehen unter Natur die abſolute Identität überhaupt, ſofern ſie nicht als ſeiend, ſondern als Grund ihres Seins betrachtet werde, und wir ſehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenſeits des abſoluten Seins der abſoluten Identität liegt*)." So iſt die quantitative Differenz Grund der Indifferenz, die Welt Grund der Offenbarung des Abſoluten, das bewußtloſe Leben Grund des bewußten, die Natur Grund des Geiſtes, wie in der Natur (Schelling ſagt es ausdrücklich) die Schwere Grund des Lichtes, die niedere Potenz Grund der höheren. Damit iſt die Entwicklungslehre beſtätigt und die Identitätslehre der Gleichſetzung mit dem Spinozismus entrückt.

*) Ebendaſ. §. 61 Erll. §. 145 Erll.

# Dreiunddreißigſtes Capitel.

## Das Syſtem der Wiſſenſchaften als Methodenlehre des akademiſchen Studiums. A. Akademie und Philoſophie.

### I.

### Das Identitätsſyſtem und das akademiſche Studium.

Das Verhältniß der Philoſophie zu den ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften war das Object der letzten Frage geweſen, die Kant unterſucht, als den „Streit der Facultäten" gefaßt und von ſeinem Standpunkt aus entſchieden hatte. Es war nicht zufällig, daß er dieſe Frage ergriff, denn ſie lag in den Grundproblemen ſeiner Epoche. Daß er ſie aus ſeiner perſönlichen Lebenserfahrung heraus dem Charakter und der Verfaſſung der deutſchen Univerſitäten anpaßte, minderte nicht ihre principielle Bedeutung, ſondern vermehrte dieſelbe durch das Gewicht der praktiſchen Anwendung. Eine neue und reformatoriſche Anſicht von der Wiſſenſchaft im Ganzen muß unwillkürlich eine Reform der Univerſitäten anſtreben, ſo lange die Vorausſetzung gilt, daß die letzteren das Ganze der Wiſſenſchaft darſtellen und dem Staate nur durch die Wiſſenſchaft dienen. In dieſer reformatoriſchen Abſicht, dem Geiſte der Philoſophie gemäß den Charakter der akademiſchen Körperſchaften und Anſtalten umzubilden, auf die

Lernenden und Lehrenden zu wirken, nahm Fichte die Frage und verfolgte dieſelbe mit unabläſſigem Eifer von Anfang bis zu Ende ſeiner akademiſchen Laufbahn. Er wollte ein Reformator der Univerſitäten werden. Kants Abſicht ging auf die Auseinanderſetzung der wiſſenſchaftlichen Wirkungskreiſe, ausſchließend jeden geſetzwidrigen Streit, einräumend und fordernd den geſetzmäßigen, die Bedingung des ruhigen und geſetzmäßigen Fortſchritts; Fichtes Abſicht ging auf die unbedingte Herrſchaft der Philoſophie, auf die Ausbildung der wiſſenſchaftlichen Geſinnung und des ihr gemäßen Lebens. Dort überwog in der Behandlung der Frage die Anordnung der Wiſſenſchaften, hier die Richtſchnur und Methodenlehre des akademiſchen Studiums.

Schelling ſucht beides zu vereinigen. Es giebt für das akademiſche Fachſtudium nur eine richtige Leitung: die philoſophiſche Erkenntniß. Wie das Univerſum ein organiſirtes und lebendiges Ganzes iſt, ſo auch ſein Abbild, die Wiſſenſchaft. Die einzelnen Fächer und Wiſſenſchaften ſind nicht Theile einer Fabrik, worin jeder ſein vorgeſchriebenes Rädchen macht, unbekümmert um die anderen, ſondern Glieder eines Organismus, deren jedes erfüllt und bewegt iſt von dem Geiſte des Ganzen. Jede einzelne Wiſſenſchaft will als ein ſolches Glied erkannt ſein, in der Stelle, die ſie im Reiche der Wiſſenſchaften einnimmt, in ihrer eigenthümlichen Aufgabe, in der beſonderen Art ihrer Ausbildung. Ohne dieſe Einſicht wird ſie als todtes unfreies Werk betrieben, gleich einem Geſchäft in der Fabrik. Das akademiſche Studium ſoll frei ſein, d. h. man ſoll das Werk der Wiſſenſchaft als ein Freier behandeln, nicht als Knecht; dieſe freie Behandlung iſt nur möglich, wenn der Geiſt des Ganzen, der lebendige Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften dem Studirenden einleuchtet: dieſe Einſicht

iſt die Grundlage der akademiſchen Methodenlehre, „jede andere Anweiſung iſt todt, geiſtlos, einſeitig und ſelbſt beſchränkt“ *).

Eine ſolche Grundlage vermochte Kant nicht zu geben, denn unter ſeiner Hand zerſetzte ſich das Ganze in ſeine Beſtandtheile, das Rationale und Hiſtoriſche (Empiriſche), während es in der innigſten Durchdringung beider beſteht, in der Vernunftwiſſenſchaft, die ſich des Hiſtoriſchen bemächtigt und daſſelbe als Vernunfterſcheinung begreift. Der Organismus der Wiſſenſchaft beſteht in einem Entwicklungsſyſtem aus einem Guß, auf tiefſter Grundlage **). Daher iſt die erſte Forderung einer akademiſchen Methodenlehre, daß ein ſolches Syſtem exiſtirt. In ihm allein können die wiſſenſchaftlichen Aufgaben normirt und erleuchtet werden, welche die Zukunft zu löſen hat: lauter Poſtulate für die akademiſche Jugend, das ächte Thema einer akademiſchen Methodenlehre, die darum aus jenem Syſtem ebenſo nothwendig hervorgeht, als ſie ohne daſſelbe niemals zu geben iſt.

Dieſe erſte Forderung iſt ebenſo zeitgemäß als nothwendig, denn alles drängt in Kunſt und Wiſſenſchaft zur Einheit. Erfüllt werden kann die Forderung ſelbſt nur durch Philoſophie, durch eine ſolche, welche die Einheit der Wiſſenſchaften begriffen hat, nicht mehr ein todtes Aggregat, eine große Fabrik vor ſich ſieht, ſondern den lebendigen Baum der Erkenntniß, entſproſſen aus einer Wurzel, verzweigt in die verſchiedenen Wiſſenſchaften, die aus einem Urprincip hervorgehen. Dieſe Aufgabe iſt gelöſt in dem Identitätsſyſtem, worin das Urprincip erkannt iſt als die abſolute Vernunft, das ewige Subject-Object, das Urwiſſen, das ſich im Univerſum offenbart, in der Entwicklung des

*) S. W. Abth. I. Bd. V. „Vorleſungen über die Methode des akad. Studium.“ Vorleſung I. S. 213.

**) Ebendaſ. S. 213 flgd. Vgl. Vorleſ. VII. S. 283.

Wiſſens, in deſſen Allheit. „Das Abſolute iſt das urbildliche, vorbildliche, ewige Wiſſen; das Wiſſen in ſeiner Allheit iſt deſſen Abbild. Jeder Gedanke, der nicht in dieſem Geiſte der Einheit und Allheit gedacht iſt, iſt in ſich ſelbſt leer und verwerflich, fruchtloſes und unorganiſches Werk. „Alles Wiſſen iſt Streben nach Gemeinſchaft mit dem göttlichen Weſen, iſt Theilnahme an demjenigen Wiſſen, deſſen Bild das ſichtbare Univerſum und deſſen Geburtsſtätte das Haupt der ewigen Macht iſt*)." Nichts iſt wirklich als das Wiſſen in ſeiner Ewigkeit und in ſeiner Entwicklung, das iſt der Grundgedanke des ganzen Syſtems: dieſe Einheit des Idealen und Realen, dieſe vollkommene oder abſolute Identität beider. Von dieſem Gedanken lebt jede Wiſſenſchaft, ſie hat ihn zum Ziel und zur Vorausſetzung, gleichviel ob mit oder ohne bewußte Einſicht; jede ſtrebt in ihrem Gebiet nach vollſter Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem Object, ein Ziel, das ohne die wirkliche Identität beider abſolut unerreichbar wäre, ohne die bewußte oder unbewußte Vorausſetzung derſelben gar nicht erſtrebt werden könnte. In der Welterkenntniß, „dem Bilde der göttlichen Natur", vollendet ſich die Weltentwicklung, erfüllt ſich der innerſte Weltzweck, ergänzt und vervollſtändigt ſich die Offenbarung Gottes im Univerſum. Darum iſt das Wiſſen Selbſtzweck und keineswegs bloß Mittel zum Handeln, wie eine ganz äußerliche und utiliſtiſche oder eine unvollkommene, noch in den Gegenſätzen von Wiſſen und Handeln befangene Betrachtung ſich einbildet. Die wahre Einſicht erkennt die Identität beider. Handeln und Wiſſen verhalten ſich, wie Nothwendigkeit und Freiheit und „es giebt keine wahre Freiheit als durch abſulute Nothwendigkeit"**).

*) Ebendaſ. Vorl. I. S. 216—218.

**) Ebendaſ. Vorl. I. S. 215 u. 216. S. 218—222.

Bei dieſer Faſſung der Aufgabe erklärt ſich, wie Schelling dazu kam, die eigene Lehre zur Begründung einer akademiſchen Methodologie für berufener zu halten als die ſeiner unmittelbaren Vorgänger. Nach der Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie machte er alsbald den Verſuch, in einer Reihe öffentlicher Vorträge dieſe Aufgabe zu löſen.

## II.

## Wiſſenſchaft und Univerſität.

### 1. Zuſtand und Aufgabe der Univerſitäten.

Bevor im Geiſte der neuen Philoſophie die Aufgaben und Themata des akademiſchen Studiums näher beſtimmt werden, iſt vor allem feſtzuſtellen, wie ſich der Geiſt dieſer Philoſophie zu dem vorhandenen Zuſtand der Univerſitäten, zu der herkömmlichen akademiſchen Pflege der Wiſſenſchaften verhält. In dem Erziehungsgange der Menſchheit hat ſich das Wiſſen fortgepflanzt von Geſchlecht zu Geſchlecht, aus der mündlichen Ueberlieferung wurde die ſchriftliche, und mit der fortſchreitenden Vermehrung der Kenntniſſe und Bücher gewann das Reich des Wiſſens einen Umfang und eine Ausdehnung, deren unausbleibliche Folge die Theilung und der Zerfall in die beſonderen Wiſſenſchaften ſein mußte. Nur in der ſchönſten Blüthe der Menſchheit war gleich der Sittlichkeit auch die Wiſſenſchaft nicht das Eigenthum Einzelner, ſondern der Geiſt des Ganzen, ſie lebte damals im Licht und Aether des öffentlichen Daſeins und einer allgemeinen Organiſation. Mit dem Untergange der griechiſchen Welt iſt dieſes Leben zu Grabe gegangen, und in der Form einer todten, bloß hiſtoriſchen Ueberlieferung wurde die Cultur des Alterthums das Erbtheil einer ſpäteren, der helleniſchen Bildung entfremdeten Nachwelt. Als Erbe der alten Welt war die neue ſchon in ihrer Jugend alt und

erfahren, nicht ewig jung, wie die Griechen. Im Beginn der neuen Zeit handelte es ſich um eine Erneuerung des Wiſſens, nicht in der Form der Production, ſondern der Aneignung des überlieferten; dieſe Aneignung war zuerſt eine innere, lebendige, congeniale, eine wirkliche Wiederbelebung des Alterthums, ſie wurde ſpäter eine äußerliche, die den Charakter des bloß hiſtoriſchen Wiſſens annahm: die erſte Form iſt die Renaiſſance, die zweite die todte Gelehrſamkeit. Dort war die Aufgabe das Verſtehen, Bewundern, Erklären der vergangenen Herrlichkeit, das Studium der Wiſſenſchaften und Künſte wurde zu einer Art Religion, das gründlichſte Genie ergoß ſich in dieſe Kenntniß; hier wurde das hiſtoriſche Wiſſen an die Stelle des Wiſſens geſetzt, der Zugang zum Urbilde dadurch verſchloſſen und jeder Idee um ſo höheres Anſehen gegeben, je mehr ſie bloß hiſtoriſch, je älter ihre Vergangenheit, je größer die Zahl der Köpfe war, die ſie im Laufe der Zeit paſſirt hatte*).

In dieſem Geiſt des hiſtoriſchen Wiſſens ſind unſere Akademien entſtanden. Ihre wiſſenſchaftliche Organiſation iſt durchaus bedingt durch den Charakter und die Richtung einer bloß hiſtoriſchen Gelehrſamkeit, die das Wiſſen von ſeinem Urbilde trennt. Mit dieſer breiten Gelehrſamkeit, die zu dem vergangenen Wiſſen das vergangene fügte, wuchs die Maſſe des Lernſtoffs, es folgte die Verzweigung des Wiſſens, die Zerfaſerung bis ins Kleinſte, die Zerſtückelung des Ganzen, die Iſolirung der Theile. Daher der Widerſtreit zwiſchen dem vorhandenen Zuſtand der Univerſitäten und dem Geiſt der neuen Philoſophie. Jetzt entſteht die Frage, die den Schwerpunkt der Aufgabe enthält: wie kann aus dieſer durchgängigen Trennung im Ein-

*) Vorleſg. II. S. 223—27.

zelnen wieder die Einheit des Ganzen entſpringen?*).

Das Wiſſen und ſeine Ausbildung iſt der alleinige und abſolute Zweck der Univerſitäten, entweder haben ſie gar keinen oder dieſen. Nur die Wiſſenſchaft ſoll gelten, kein anderer Unterſchied als der des Talents und der Bildung, keine andere Verfaſſung als die Herrſchaft der Beſten, die Ariſtokratie in edelſtem Sinn. In demſelben Maß, als das Wiſſen lebendiger Natur iſt, hat es den Trieb, den allgemeinen und öffentlichen Geiſt zu durchdringen. Wollen die Univerſitäten Pflanzſchulen des Wiſſens ſein, ſo müſſen ſie auch allgemeine Bildungsanſtalten werden. Daß ſie noch nicht einmal angefangen haben, das letztere zu ſein, iſt eine Folge der Rohheit des Wiſſens**).

Der vorhandene Zuſtand der Univerſitäten als Traditionsanſtalten einer todten Gelehrſamkeit, iſt veraltet und abgelebt. Es muß in einem neuen Geiſt gelehrt und gelernt werden: die erſte Forderung richtet ſich an die akademiſchen Lehrer, welche die permanente Körperſchaft der Univerſität ausmachen, die zweite an die Studirenden. Nach beiden Seiten hatte namentlich Fichte in eminentem Sinne gewirkt, ihn hat Schelling in dieſem Theile ſeiner Vorleſungen nicht bloß zum Vorgänger, ſondern auch zum Vorbilde gehabt.

### 2. Der akademiſche Lehrer.

Was heißt akademiſch lehren? Die Frage geht auf die Materie und Form des Vortrags. Das beſondere Fach ſoll im Geiſte des Ganzen gelehrt, d. h. nicht etwa als Nebenſache oder bloßes Mittel behandelt werden, ſondern die wiſſenſchaftliche Ausbildung

*) II. S. 227 flgd. **) II. S. 235—38.

dieſes Fachs ſoll der alleinige Zweck ſein, aber eben dieſe Ausbildung iſt unmöglich ohne Einſicht in den lebendigen Zuſammenhang des einen Fachs mit den anderen. Man vergegenwärtige ſich nur den Zuſtand der objectiven Wiſſenſchaften, wie formlos ſie ſind, wie ſtumpf und ohne alle Erhebung über das Beſondere, ohne Ausdruck auch nur der logiſchen Geſetze und Ordnung des Denkens, ohne eine Ahndung von Kunſt, gerichtet bloß auf die äußere Vollſtändigkeit des Materials, ohne jede Kraft der Geſtaltung. Der Beruf des Lehrers erfordert höhere als Handwerkertalente, die ſich bloß mit der Scholle beſchäftigen. „Das Abpflöcken der Felder der Wiſſenſchaften", ſagt Lichtenberg, „mag ſeinen großen Nutzen haben bei der Vertheilung unter die Pächter, aber den Philoſophen, der immer den Zuſammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt ſeine nach Einheit ſtrebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeſchränktheit eingeſchlagen haben*)."

Auch der überlieferte Stoff ſoll mit Geiſt gelehrt werden. Dieß geſchieht nie durch ein bloßes hiſtoriſches Referat, das, eine Folge des eigenen Unvermögens, ſtets geiſtlos iſt und darum geiſttödtend; der Vortrag ſei lebendig, nacherfindend, reproductiv, die Lehrart genetiſch, ſo daß im Geiſte des Zuhörers das überlieferte Object von neuem entſteht. Mit dem bloßen Ueberliefern iſt das Wenigſte geleiſtet, ja es iſt in manchen Wiſſenſchaften und in vielen Fällen nicht einmal im gewöhnlichen Sinn richtig, ſondern durchaus falſch. „Wo iſt denn diejenige hiſtoriſche Darſtellung der Philoſophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philoſophen der alten und ſelbſt der neuen Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenſtand erreichende Darſtellung mit Sicherheit bezeichnen könnte**)?"

*) II. S. 230—32. **) II. S. 233.

Um hervorbringend d. h. genetiſch zu lehren, iſt nicht genug, daß man eigenen Productionstrieb hat, ſondern die nothwendige Vorausſetzung iſt vollendetes Lernen. Dem wahren Productionstrieb koſtet das Lernen am wenigſten Verleugnung, und wer dieſe nicht übt, hat nicht den wahren*). Ein herrliches Wort, und nicht genug zu beherzigen! Das productive Lernen iſt Selbſtbelehrung, die Wurzel alles Lehrens. Das vielbekannte Wort: „docendo discimus“ wird nicht bloß ergänzt, ſondern begründet durch das verſchwiegene: „discendo docemus“.

Kurzgeſagt: nur der hat den Beruf zum akademiſchen Lehrer, der ſeine Wiſſenſchaft perſönlich beſitzt, und wer ſie nicht ſo beſitzt, iſt unwürdig für jenen Beruf**). Die Univerſitäten ſollen ſo eingerichtet ſein, daß ſie ſolche Lehrer bilden, und da ſie Werkzeuge des Staates ſind, ſo muß vorausgeſetzt werden, daß der Staat in ſeinen Akademien ſolche wiſſenſchaftliche Anſtalten ſehen will, gemacht nicht für den gewöhnlichen Nutzen, ſondern zur freien wiſſenſchaftlichen Bewegung, um Ideen zu produciren und zu verbreiten***).

Die Forderung an den akademiſchen Lehrer geht zugleich an den Studirenden. Was jener zu leiſten hat, ſoll dieſer beanſpruchen. Der Eintritt in das akademiſche Leben iſt die erſte Befreiung vom blinden Glauben, der Anfang des Selbſturtheilens. Daher darf von dem Studirenden der Lehrer für ſich kein anderes Anſehen, keine andere Achtung erwarten, als die er ihm abgewinnt durch die Macht ſeines Urtheils, durch das wirkliche Uebergewicht ſeines Geiſtes. „Was mich noch mehr beſtimmen muß, in dieſer Sache ohne Rückhalt zu reden, iſt folgende Betrachtung. Von den Anſprüchen, welche die Studirenden ſelbſt

*) II. S. 234 flgd. **) II. S. 233.
***) II. S. 229 flgd.

an eine Akademie und die Lehrer derſelben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derſelben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wiſſenſchaftliche Geiſt wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückſchreckt, den, welcher ſie zu erfüllen fähig iſt, zur Ergreifung dieſes Wirkungskreiſes beſtimmt*)."

### 3. Der Studirende und der Brodgelehrte.

Auch das Studiren fordert als Bedingung, ohne die es nicht eintreten kann, eine beſtimmte Vorbildung, die alles umfaſſen ſoll, was zum Mechaniſchen in den Wiſſenſchaften gehört, ſei es als Grundlage oder Hülfsmittel. Eine ſolche Grundlage iſt die niedere Mathematik, ein ſolches Hülfsmittel die Kenntniß der Sprachen, insbeſondere der alten, deren pädagogiſchen Werth die moderne Erziehungskunſt aus elenden Gründen utiliſtiſcher Art beſtreitet, mit einer einfältigen Geringſchätzung des Gedächtniſſes, als ob jene Kenntniſſe bloße Gedächtnißſache, als ob die Gedächtnißſtärke nicht ein nothwendiger Factor aller intellectuellen Geiſtesenergie wäre! Der Werth des Sprachunterrichts beſteht in der grammatiſchen Bildung und in der Kunſt der Auslegung. Grammatiſch betrachtet, iſt die Sprache eine fortgehende, angewandte Logik und bildet das formale Denken; in ihren Schriftwerken, als Gegenſtand der Auslegung, dient ſie zur Entwicklung des intellectuellen Sinnes, denn es ſoll aus einer für uns erſtorbenen Rede der lebendige Geiſt erkannt werden. In der Erklärung eines alten Schriftſtellers findet ein ähnliches Verhältniß ſtatt, als in der Erforſchung der Natur. Schelling hätte hier auf Bacon hinweiſen können, der aus keinem anderen Grunde

*) II. S. 228.

die Naturforſchung „interpretatio naturae“ nannte. Im Geiſte der eigenen Lehre hat unſer Philoſoph dieſe Vergleichung tiefer begründet und ausgeführt: „die Natur iſt für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geſchrieben hat, deſſen Blätter coloſſal ſind, wie der Künſtler bei Goethe ſagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem empiriſchen Wege erforſchen will, bedarf gleichſam am meiſten Sprach-Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgeſtorbene Rede zu verſtehen. Im höheren Sinn der Philologie iſt daſſelbe wahr. Die Erde iſt ein Buch, das aus Bruchſtücken und Rhapſodien ſehr verſchiedener Zeiten zuſammengeſetzt iſt. Jedes Mineral iſt ein wahres philologiſches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenſo, wie den Homer zerlegt und ihre Zuſammenſetzung zeigt*).“

Der Schulunterricht in den alten Sprachen iſt Sache des Sprachgelehrten oder Sprachmeiſters, nicht eigentlich des Philologen, der mit dem Künſtler und Philoſophen auf den höchſten Stufen ſteht und beide in ſich vereinigt. „Seine Sache iſt die hiſtoriſche Conſtruction der Werke der Kunſt und Wiſſenſchaft, deren Geſchichte er in lebendiger Anſchauung zu begreifen und darzuſtellen hat.“ Der Philolog iſt der akademiſche Lehrer; der Sprachunterricht verhält ſich zur Philologie, wie das Mittel zum Zweck, wie die Schule zur Univerſität**).

Das ſchulmäßige Lernen iſt die Vorausſetzung des akademiſchen. Dieſes letztere heißt ſtudiren und beſteht in der „wahren Intusſusception“, der Verwandlung des Erlernten in geiſtigen und productiven Beſitz. Das göttliche Vermögen der Production macht den Menſchen, ohne daſſelbe iſt er nur eine leidlich klug

*) Vorleſg. III. S. 244—47. **) III. S. 246.

eingerichtete Maſchine. Wiſſenſchaftliche Production iſt der Zweck alles Studirens, jeder andere Zweck, der mit den gemeinen Lebensintereſſen zuſammenfällt, macht aus dem Studium das Brodſtudium, aus dem Studirenden den Brodgelehrten. An ſich giebt es keine Brodwiſſenſchaft, jede kann es werden und wird es durch die Abſicht, in der ſie ſtudirt wird. Ohne jede Anſchauung von dem Leben der Wiſſenſchaft, die er betreibt, iſt der Brodgelehrte vollkommen unproductiv, ohne das Vermögen der Anwendung, ohne die Kraft des Fortſchreitens, ohne das Organ, die Fortſchritte zu würdigen, die ohne ihn gemacht werden; die neuen Entdeckungen ſind ihm gleichgültig oder er nimmt ſie feindſelig als einen perſönlichen Angriff auf ihn ſelbſt und ſeine Habe. Es giebt zwei Dinge, die dem Geiſt des akademiſchen Lebens vollkommen widerſtreiten: das Brodſtudium und der privilegirte Müſſiggang *).

## III.

## Die reinen Vernunftwiſſenſchaften.

### 1. Mathematik und Philoſophie.

Object des Studiums iſt die Wiſſenſchaft. Wie es nur eine Vernunft giebt, die ſich in den Erſcheinungen darſtellt, ſo giebt es nur eine Wiſſenſchaft, die ſich in den einzelnen Wiſſenſchaften entwickelt und organiſirt. Demnach unterſcheidet ſich das Geſammtgebiet des akademiſchen Studiums in die allgemeine Wiſſenſchaft, die das Beſondere in ſich enthält, und in die beſonderen, die aus jener hervorgehen. Wird das Allgemeine dem Beſonderen entgegengeſetzt, ſo wird aus jenem das Abſtracte, die leere Möglichkeit, aus dieſem der empiriſche Stoff, der Inbegriff der ſinn-

*) III. S. 239—243. II. S. 236. Vgl. meine Rede über das akademiſche Studium (Heidelb. 1868) S. 8—15. S. 17 flgd.

lichen Verſchiedenheiten, und der garſtige breite Graben, wie Leſſing ſagt, iſt da, vor dem der große Haufen der Philoſophen ſtehen geblieben. Die Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, des Möglichen und Wirklichen iſt die Identität, das durchgängige Object alles Erkennens*).

Die Erkenntniß des Allgemeinen iſt die reine Vernunftwiſſenſchaft, deren Object das Urwiſſen ſelbſt iſt, als ſolches und in ſeinem univerſellen Abbilde oder Reflexe. Dieſes Abbild des Abſoluten (Ewigen) iſt die Identität in allem erſcheinenden Sein und aller Thätigkeit, Raum und Zeit: in dieſen beiden Anſchauungsarten iſt die Mathematik gegründet, Geometrie und Analyſis; die unmittelbare Erkenntniß des Urwiſſens iſt Philoſophie. Daher beſteht die reine Vernunftwiſſenſchaft in Mathematik und Philoſophie: dieſe iſt unmittelbare oder intellectuelle, jene abbildliche oder reflectirte Vernunftanſchauung; Darſtellung in der Vernunftanſchauung iſt Conſtruction, die Conſtruction in der intellectuellen iſt philoſophiſch, die in der Raum- und Zeitanſchauung iſt mathematiſch, das Product der erſten ſind die Ideen, das der zweiten die Größen. Das mathematiſche Object entſteht durch die Conſtruction, daher beſteht in dieſer das Weſen des Conſtruirten. Wie Raum und Zeit Abbilder (Univerſalbilder) des Abſoluten ſind, ſo ſind die mathematiſchen Formen Sinnbilder der Ideen, Symbole, zu deren Enträthſelung nur die Philoſophie den Schlüſſel enthält**).

Die Philoſophie iſt die Grundlage aller wiſſenſchaftlichen Bildung und gilt in dieſer umfaſſenden Bedeutung als Object

*) Vorleſg. über die Methode des akad. Stud. IV. S. 248—50.

**) IV. S. 250—55. Vgl. Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie (Neue Zeitſchr. für ſpecul. Phyſik II. 1). S. W. I. Bd. IV. S. 346. 363 flgd. S. 369 Anmerkg.

des akademiſchen Studiums. Nun giebt es Einwürfe, die das Studium der Philoſophie überhaupt angreifen, es giebt ſolche, die ſie innerhalb der Wiſſenſchaft einſchränken und ihr gewiſſe Gegenſtände entziehen wollen, ob mit Recht oder Unrecht, kann nur aus dem Begriff und der Aufgabe der Philoſophie ſelbſt ausgemacht werden. Darum wird erſt von den Bedenken gegen das philoſophiſche Studium, dann von dieſem ſelbſt, zuletzt von den Einſchränkungen der Philoſophie die Rede ſein müſſen*).

## 2. Die Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie.

Die Philoſophie ſoll die Religion, den Staat und das Studium der Wiſſenſchaften ſelbſt gefährden. Wie grundlos die erſte dieſer Anklagen iſt, wird aus einem der folgenden Vorträge erhellen, der die Aufgabe hat, das Verhältniß der Philoſophie zur Religion feſtzuſtellen. Was die politiſchen Bedenken angeht, ſo treffen dieſe ſo wenig die wahre Philoſophie, daß ſie vielmehr von ihren Gegnern gelten, die bei der Menge das große Wort führen und unter dem Namen der Aufklärung den der Philoſophie uſurpirt haben. Nichts kann dem Staate verderblicher ſein als eine Ochlokratie; aus der geiſtigen folgt die bürgerliche, und was iſt die geiſtige Ochlokratie anders als jene Herrſchaft des gemeinen ideenloſen Verſtandes, welche die Aufklärung begründet hat, die von Frankreich ausging? Nichts iſt für die Grundlagen des Staates untergrabender als die Nützlichkeitslehre, welche die Aufklärung aller Orten predigt; der menſchliche Nutzen iſt wandelbar, und wenn nach dieſem Maßſtab das Gemeinwohl beſtimmt wird, ſo ſteht es ſchlimm um die Sicherheit des Staats. Iſt doch der

*) Vorl. über die Methode des akad. Stud. IV. S. 256.

Cultus des Nutzens und der Dienſtbarkeit der Dinge der Welt ſo zu Kopfe geſtiegen, daß es ſchon Herrſcher giebt, die ſich ſchämen Könige zu ſein und nur noch die erſten Bürger ſein wollen*). Man ſieht, daß keine geringeren Männer als Voltaire und Friedrich der Große die Zielſcheiben ſind, die Schelling bei dieſen Ausfällen gegen die Aufklärung des Zeitalters im Sinn hat. Es ſind nur wenige Jahre vergangen, daß er dem Geiſte der franzöſiſchen Revolution ſich innigſt verwandt fühlte, auch hat der Urſprung ſeiner Philoſophie dieſe Verwandtſchaft keineswegs verleugnet; jetzt weicht der Enthuſiasmus für die Revolution dem Widerwillen gegen die Aufklärung, vielmehr miſchen ſich in ſeiner Denkart dieſe beiden einander ſcheinbar entgegengeſetzten Züge, und es giebt unter Schellings Schriften kaum eine andere, in der ſie ſo augenſcheinlich verwebt ſind, als in den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums.

Daß die Philoſophie die Wiſſenſchaften bedrohe, indem ſie der Jugend die ſogenannten poſitiven Studien verleide, iſt ein ſo nichtiger Vorwurf, daß Schelling die Gegner von dieſer Seite mit Ironie behandelt, denn das Intereſſe am Wiſſen, welches eins iſt mit dem Sinn für Philoſophie, kommt allen Wiſſenſchaften zu Gute und weckt den Erkenntnißtrieb in jeder Richtung. Wäre die Philoſophie in der That eine ſo ſchädliche Sache, wie ſie die warnenden Gegner ſchildern, ſo müßte man ſie gründlich kennen lernen, um ſich von einem ſolchen Uebel gründlich zu bewahren. Unter den bedenklichen Eigenſchaften der Philoſophie wird beſonders auf ihre geringe Stabilität hingewieſen, ſie habe in der jüngſten Zeit ſo ſchnell ihre Syſteme gewechſelt, daß der Anfang vom Ende ſchon zu ſehen ſei, daß ſie nur noch für ein

*) V. S. 257—261.

Spiel der Mode gelten könne, unwerth jeder ernſten Beſchäftigung. Das nahe Ende möge man abwarten, wie der Bauer am Fluß ſteht und wartet, bis er vorüber iſt, um trockenen Weges zu wandeln; und was den ſchnellen Wechſel der Mode betrifft, ſo mögen die Gegner, die ja am wenigſten altmodiſch ſein wollen, ſich beeilen, die neuſte mitzumachen, bevor es zu ſpät iſt. In Wahrheit iſt dieſe oberflächlichſte aller Anſichten ein Zeichen völliger Unkenntniß. Es giebt einen philoſophiſchen Kunſttrieb, wie es einen poetiſchen giebt; je entzündeter dieſer Trieb, je geſchärfter der Sinn des Philoſophirens, um ſo ſchneller der Fortgang. So muß es ſein und ſo verhält es ſich in der Gegenwart. Dieſer Fortgang will von innen heraus erkannt und beurtheilt ſein. Man muß die Philoſophie ſtudiren, um ſie zu kennen, um das Weſen vom Schein, das Aechte vom Unächten zu unterſcheiden; entweder ſind jene Veränderungen nur ſcheinbar und haben nichts mit dem Weſen der Philoſophie zu thun, oder ſie ſind, wie es gegenwärtig der Fall iſt, wirkliche Umgeſtaltungen, die aus dem Weſen der Philoſophie hervorgehen und mit ſchnelleren Schritten als je das letzte Ziel ſuchen*).

### 3. Das Studium der Philoſophie.

Es iſt daher zum Studium der Philoſophie nothwendig, daß man die unächten Formen, aus denen keinerlei philoſophiſche Bildung fließt, abſondert von den ächten und innerhalb der letzteren die beſchränkte Speculation unterſcheidet von der univerſellen.

Jede Philoſophie iſt unächt, die eine bloße Fiction, ein abſtractes, unwirkliches Ding zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen macht, wie die gewöhnliche, von der Phyſik abgeſonderte Pſycho-

*) V. S. 262—65.

logie, welche die Seele für eine dem Leibe entgegengesetzte Substanz hält, von der sie dann dieses und jenes zu erzählen weiß. Jede Philosophie ist unächt, die gewisse Thatsachen, statt sie entstehen zu lassen, voraussetzt, erzählt und Behauptungen darauf gründet, es ist gleichgültig, ob diese Voraussetzungen „Ansichten des gemeinen Verstandes" oder „Thatsachen des Bewußtseins" heißen, ob sie dogmatisch oder skeptisch in Anspruch genommen werden: die gewöhnliche Erfahrungsphilosophie und der darauf gegründete Skepticismus, die Lehre des gemeinen Verstandes, den die Unphilosophie den gesunden nennt, und die darauf gegründete Logik sind gleich unfähig, philosophisch zu bilden. Auch die gewöhnliche Logik ist eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes zu absoluten erhebt und in dem Satze des Widerspruchs, ihrem obersten Denkgesetz, die Einheit Entgegengesetzter, das Princip der Speculation, verneint. Es giebt eine ächte, aber beschränkte Speculation, die in den Anfängen der neuen Zeit entstand und unter der Herrschaft eines getheilten, in Gegensätzen befangenen Weltalters dualistisch ausfallen mußte. Ihr durchgängiger Grundzug besteht in der Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven, sie hat ihren Ursprung in Descartes gehabt, ihre Vollendung in Fichte erreicht, selbst Leibniz konnte sich diesen Dualismus aneignen, die einzige Ausnahme machte Spinoza*).

Die ächte und zeitgemäße philosophische Bildung kann daher nur von einer Philosophie ausgehen, die Spinozas Vorbild beherzigt und den Dualismus für immer überwunden hat, deren Aufgabe es ist, Alles als Eines darzustellen und die Antinomie zwischen Speculation und Reflexion endgültig zu lösen.

---

*) VI. S. 268—75.

Die Lösung dieſer Aufgabe geſchieht durch ein productives Denken, deſſen dialektiſche Kunſt nicht eigentlich gelernt, wohl aber durch Unterricht geübt werden kann, denn der Sinn für Philoſophie läßt ſich nicht ſchaffen, nur lenken, ſo daß ſeine Erdrückung und falſche Leitung verhindert wird*).

### 4. Die falſchen Einſchränkungen.

Iſt nun die Philoſophie dahin gekommen, alle in ihr ſelbſt enthaltenen Gegenſätze aufzulöſen, ſo können es nicht mehr innere, ſondern nur noch äußere Gegenſätze ſein, auf die ſie ſtößt. Iſt ſie als Alleinheitslehre gegenwärtig berufen, alle wirklichen Gegenſätze in ſich aufzuheben, ſo können die äußeren, welche es auch ſind, nicht auf dem Grunde der Wiſſenſchaft, der Speculation und überhaupt einer ernſten Geiſtesrichtung beruhen, ſondern fallen ſämmtlich in das Gebiet der Unwiſſenſchaftlichkeit, des Empirismus und eines oberflächlichen Dilettantenthums**).

Es ſind hauptſächlich drei Objecte, die auf ſolche Art der Philoſophie oder dem abſoluten Erkennen entgegengeſetzt werden und als jenſeits aller theoretiſchen Einſicht gelten: die Sittlichkeit, die Religion und die Kunſt. In Rückſicht des erſten Punkts wiederholt ſich der alte Gegenſatz der praktiſchen und theoretiſchen Philoſophie, der Moral und Wiſſenſchaft, einer Aufklärung entſproſſen, die nicht faßt, daß es ein Reich der Sittlichkeit, einen ſittlichen Organismus giebt, der eine zweite Natur ausmacht, ein Object der Erkenntniß und philoſophiſchen Conſtruction, gleich der erſten. Die Zeit iſt gekommen, die Moral in eine ſpeculative Wiſſenſchaft zu verwandeln. Dagegen iſt die Entgegenſetzung zwiſchen Religion und Philoſophie in ein neues Stadium getreten;

*) VI. S. 266—68.

**) VI. S. 275 (Schluß). VII. S. 279 flgd.

es ist nicht mehr der alte Streit zwischen Glaube und Vernunft und nicht mehr die alte Versöhnung, sondern die Religion ist als Anschauung des Unendlichen, als unmittelbare Einheit mit Gott, als selbständiges Leben erkannt, unabhängig von aller Moral und aller Philosophie. Diese neue und tiefe Einsicht ist aufs höchste zu preisen. Offenbar hat Schelling an dieser Stelle Schleiermacher vor Augen. Aber so wenig Religion durch Philosophie gemacht wird, so wenig macht sie die letztere; es muß daher auch eine Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion geben, einen Standpunkt, unter dem das religiöse Leben in seiner unmittelbaren Identität mit dem Göttlichen erkannt und philosophisch durchdrungen wird. Diese Möglichkeit verneinen, heißt die Religion erkenntnißlos machen und damit das religiöse Leben in einen religiösen Dilettantismus verwandeln. Nur dieser wehrt sich gegen die Philosophie der Religion, wie der ästhetische Dilettantismus gegen die Philosophie der Kunst. Die letztere hat Schelling bereits begründet und hier nur in der Kürze wiederholt, was wir aus dem System des transscendentalen Idealismus bereits wissen*).

## IV.

## Die Philosophie und die Facultäten.

### 1. Der Unterschied der Facultäten.

Die Philosophie ist Identitätssystem und verhält sich als solches zu den verschiedenen Wissenschaften wie das Allgemeine zum Besonderen, wie die absolute Indifferenz zu der Reihe der Potenzen (quantitativen Differenzen), wie das Absolute zu seiner Weltoffenbarung in Natur und Geist (Geschichte). Daher ist die

*) VII. S. 276—80.

Philoſophie keine beſondere Wiſſenſchaft, ſondern die in allen gegenwärtige. Die Gegenſtände der objectiven Wiſſenſchaften, in welche die Philoſophie ſich unterſcheidet, und in denen der Organismus des Wiſſens ſich darſtellt, ſind Gott, Natur, Geſchichte, daher die objectiven Wiſſenſchaften ſelbſt Theologie, Geſchichtswiſſenſchaft, Naturwiſſenſchaft. In ihrer Beziehung auf den Staat heißen dieſe Wiſſenſchaften poſitiv, als Mächte im Staat oder als Zweige der wiſſenſchaftlichen Staatsanſtalt (Univerſität) heißen ſie Facultäten. Die Offenbarung Gottes vollendet ſich in der Religion, deren abſolute Form das Chriſtenthum iſt, die Entwicklung der Natur vollendet ſich im individuellen (menſchlichen) Organismus, die der Geſchichte im ſittlichen Organismus d. h. im Staat, als der öffentlichen Rechtswelt. Daher bilden die theologiſche Erkenntniß in Abſicht auf die Religion, die hiſtoriſche in Abſicht auf den Staat, die naturwiſſenſchaftliche in Abſicht auf den menſchlichen Körper und deſſen Pflege die öffentlichen Pflichten der Wiſſenſchaft, deren Ausübung der Staat fordert und die theologiſche, juriſtiſche, mediciniſche Facultät leiſten. Dieſe Reihenfolge iſt keine äußere, wie Kant ſie nahm, ſondern folgt aus der Offenbarung des Abſoluten in Religion, Staat, Natur*).

Unter dem Geſichtspunkt Schellings hat die Univerſität als rein wiſſenſchaftliche Anſtalt nur zwei Möglichkeiten: entweder giebt es nur Philoſophie und gar keine Facultäten, oder es giebt Facultäten, aber keine philoſophiſche. „Es iſt die Philoſophie ſelbſt, welche in den drei poſitiven Wiſſenſchaften objectiv wird.“ Da nun Schelling die Univerſität als wiſſenſchaftliche Staatsanſtalt nimmt, ſo gilt von jenen beiden Möglichkeiten

*) VII. S. 280—85.

für ſeine Betrachtung die zweite. So wenig die Philoſophie eine beſondere oder poſitive Wiſſenſchaft iſt, ſo wenig bildet ſie eine Facultät oder Zunft, die ſich zum Weſen der Philoſophie ſtets verhält, wie die Carricatur zum Ideal. Es giebt nur ein Object, das der Philoſophie gegenüber als ein beſonderes, ihr eigenthümliches gelten darf: die Kunſt. Wie die Schönheit das Gegenbild der Wahrheit, ſo iſt die Kunſt das Gegenbild der Philoſophie. Aber die Kunſt iſt ſo wenig als die Philoſophie eine privilegirte Staatsmacht, es giebt für ſie keine Facultät, ſondern nur eine freie Vereinigung*).

### 2. Der philoſophiſche Kunſtunterricht.

Wie ſoll nun die Kunſt akademiſch ſtudirt, wie ſoll ſie innerhalb der Univerſität gelehrt werden? Dieſe ſchon begründete Frage hat Schelling im letzten ſeiner Vorträge unterſucht. Da ſich der Kunſtunterricht in techniſcher oder praktiſcher Abſicht von dem Gebiete der Univerſität ausſchließt, ſo bleibt nur die theoretiſche Kunſtlehre übrig, und da die Wiſſenſchaft der bildenden Kunſt eines Reichthums empiriſcher Anſchauungen bedarf, welchen die Mittel einer Univerſität nur in den ſeltenſten Fällen bieten, ſo muß ſich das akademiſche Studium in der Hauptſache auf die Erkenntniß der Werke der Dichtkunſt beſchränken, und zwar der großen, die in ihrer Art einzig und unübertrefflich ſind. Akademiſch aber werden dieſe Werke nur dann ſtudirt, wenn man ſie aus ihren inneren, ſchöpferiſchen Bedingungen geiſtig wiedererzeugt oder, wie Schelling zu ſagen pflegt, conſtruirt. Hier iſt die Aufgabe eine doppelte, denn es gilt, Objecte zu durchdringen, welche die höchſten Producte ihrer Zeitalter und zugleich Offen-

*) VII. S. 284.

barungen ewiger Ideen ſind; daher fordern ſie eine hiſtoriſche und ideale Reproduction, jene giebt der Philologe, dieſe der Philoſoph. Bei einer ſolchen Faſſung der Aufgabe mußte Schelling beſonders auf die tiefſinnigen Werke der religiöſen Poeſie hinweiſen, nach denen Plato ſich ſehnte, als er in großer Vorahnung einer ſpäteren Welt die Unverträglichkeit der mythologiſchen Dichtung mit ſeiner Erkenntniß der ewigen Ideen empfand.

Indeſſen umfaßt die philoſophiſche Kunſtlehre das ganze Gebiet der äſthetiſchen Kunſt, ſoweit daſſelbe aufgeht in die ideale Conſtruction. Da unter dem Standpunkt Schellings die Welt der Schönheit (Kunſt) als die Wiederherſtellung der urbildlichen erſcheint und als ſolche ſich nothwendig unterſcheidet in die Formen der bildenden und poetiſchen Kunſt, deren jede ſich geſchichtlich entwickelt, ſo begreift die Aufgabe des philoſophiſchen Unterrichts die Conſtruction ſowohl der Kunſtformen als der Kunſtgeſchichte in ihrer ganzen Ausdehnung in ſich*).

*) XIV. S. 344—52. Zu vgl. oben Cap. XXXI. S. 734—56. S. 760 flgd.

# Vierunddreißigſtes Capitel.

## B. Facultäten und poſitive Wiſſenſchaften.

### I.

### Religion und Theologie.

#### 1. Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums.

Die beiden Vorträge, welche Gegenſtand und Aufgabe der Theologie betreffen, ſind durch die Neuheit, das Gewicht und die Fortwirkung ihrer Ideen der bedeutendſte Abſchnitt unſerer akademiſchen Methodenlehre, denn ſie enthalten die Grundzüge der modernen Religionsphiloſophie. Der Schwerpunkt liegt darin, daß hier zum erſtenmal der hiſtoriſche Charakter der Religion philoſophiſch durchdrungen und das Verhältniß der göttlichen Offenbarung zur Geſchichte aus der Tiefe der Gotteserkenntniß erleuchtet wird, in einer Weiſe, die mit Leſſing übereinkommt, aber das Fundament ihrer Anſchauung ungleich tiefer und ſyſtematiſcher gelegt hat. Der Begriff der Geſchichte, wie ihn das Syſtem des transſcendentalen Idealismus beſtimmt, und die Idee des Abſoluten, wie das Identitätsſyſtem dieſelbe feſtgeſtellt hat, bilden die Grundanſchauung, aus der Schelling die theologiſche Frage ſeiner akademiſchen Methodenlehre faßt und entſcheidet.

Das Object der Theologie iſt die Religion, näher die chriſt-

liche und deren gegenwärtiger Entwicklungszuſtand. Schon dadurch iſt der hiſtoriſche Charakter der Theologie beſtimmt, ſie hat es mit einem geſchichtlich gegebenen und zunächſt nur geſchichtlich erkennbaren Objecte zu thun. Wenn aber der chriſtlichen Religion nicht eine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit inwohnte, ſo könnte weder von einer abſoluten Geltung noch von einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß derſelben die Rede ſein; ſie will zugleich in ihrer hiſtoriſchen Realität und in ihrer ewigen Nothwendigkeit begriffen werden. Daher bildet „die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums" das poſitive Thema der Theologie. Dieſe Conſtruction iſt zu geben und durch ſie die Richtſchnur für „das Studium der Theologie"*).

Der hiſtoriſche Charakter der chriſtlichen Religion dringt tiefer und betrifft nicht bloß deren Urſprung und Entwicklung bis zur Gegenwart, ſondern den Glaubensinhalt ſelbſt. Für den chriſtlichen Glauben offenbart ſich das Göttliche nicht als Natur, ſondern als ſittliches Weltreich, als Geſchichte. Dieſe letztere erſcheint hier als beherrſcht nicht vom Schickſal, auch nicht vom Naturgeſetz, ſondern von der Vorſehung, von dem göttlichen Zweck der Welterlöſung, und bildet demgemäß ein Thema von ewigem Inhalt. Zum erſtenmal erleuchtet ſich im religiöſen Geſichtskreis die Weltgeſchichte. Darin beſteht „die große hiſtoriſche Richtung des Chriſtenthums". Jetzt erſt giebt es eine religiöſe Erkenntniß der Geſchichte, darum auch eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Religion**).

Hieraus erhellt der durchgreifende Gegenſatz zwiſchen Alterthum und Chriſtenthum. Die griechiſche Religion verhält ſich zur chriſtlichen, wie die Natur zum Geiſt; dort erſcheint das

*) VIII. S. 286 flgd. **) VIII. S. 290 flgd. S. 292.

Göttliche in Naturformen verhüllt, hier hat es die Hülle durchbrochen und abgelegt und offenbart ſich in ſeinem wahren Weſen. Die Natur iſt die offene, unmittelbar einleuchtende Erſcheinung, das Göttliche in ſeiner exoteriſchen Geſtalt: in dieſer Rückſicht iſt der religiöſe Charakter des Heidenthums exoteriſch, der des Chriſtenthums eſoteriſch. Was dagegen das verborgene Weſen der Gottheit, das eigentliche Myſterium der Welt betrifft, ſo iſt das Heidenthum das verſchloſſene und verhüllte, das Chriſtenthum das geoffenbarte und lautgewordene Myſterium: dort geſchieht die Offenbarung im Aeußeren der Natur, hier im Innerſten des Menſchen, daher iſt ſie dort ſymboliſch, hier myſtiſch, dort iſt die Natur in Rückſicht auf das Göttliche bildlich, hier allegoriſch d. h. etwas anderes bedeutend, als ſie ſelbſt iſt. In der Naturreligion iſt der Geiſt das verſchloſſene Myſterium, im Chriſtenthum iſt es die Natur, denn in Abſicht auf die Welterlöſung erſcheint die Natur zunächſt als ein undurchdringliches Geheimniß. Dieſes Geheimniß zu durchdringen, iſt die Aufgabe der höchſten Religionserkenntniß. Die Natur iſt in dem Proceſſe der Welt und Welterlöſung begriffen und daher in dieſer ihrer religiöſen Nothwendigkeit zu begreifen. Was wäre auch die Welterlöſung ohne Erlöſungsbedürfniß in der Welt, ohne Unfreiheit, ohne die Feſſel der Nothwendigkeit, die das Naturgeſetz ſchmiedet? Was wäre die Verſöhnung mit Gott ohne die Trennung von ihm, die kraft der Natur geſetzt wird? Was wäre die Menſchwerdung Gottes ohne die Menſchwerdung der Natur? In jener offenbart ſich das Geheimniß der Gottheit, in dieſer das der Natur. „Die höchſte Religioſität, die ſich in dem chriſtlichen Myſticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menſchwerdung für eines und daſſelbe.“

Dieſe Identität zu erkennen, iſt die Aufgabe der wahren Gnoſis, die eins iſt mit der Philoſophie*).

Wir ſind an dem Punkt, in welchem der hiſtoriſche Charakter der chriſtlichen Religion ſich vollendet und damit die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums. Dieſer hiſtoriſche Charakter fordert nicht bloß die Menſchwerdung Gottes, die als eine göttliche und ewige That durch die Menſchwerdung der Natur hindurchgeht und ſich in dem ſittlichen Univerſum der Geſchichte rein und ohne Hülle offenbart, ſondern den menſchgewordenen Gott in realer Erſcheinung, in einer wirklichen hiſtoriſchen Perſon, die in die Weltgeſchichte eintritt, vollendend und abſchließend die alte Religion, begründend und eröffnend die neue, das Weltreich des Geiſtes. Ohne eine ſolche Erſcheinung kann die chriſtliche Religion ſelbſt nicht hiſtoriſch werden. „Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt daher nothwendig der menſchgewordene Gott: Chriſtus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt**)."

Es iſt einzuſehen, daß dieſe Vollendung zugleich einen Abbruch enthält, der die gewöhnliche Stetigkeit des Fortgangs ausſchließt. Die Naturreligion vergöttert die Natur und auf ihrem Gipfel den Menſchen, ſie endet mit der Gottwerdung des Menſchen. Das iſt nicht der Weg der Menſchwerdung Gottes; in dieſer Richtung läßt ſich nicht geraden Weges fortſchreiten, auch iſt das letzte Ziel hier erreicht; das Endliche iſt in ſeiner Geltung nicht mehr zu ſteigern, ſondern zu überwinden, es ſoll nicht vergöttert, ſondern geopfert werden, freiwillig geopfert, in abſoluter, perſönlicher Hingebung, nicht in der Phantaſie, ſondern in eigenſter, wirklicher That. Incarnation iſt nicht Apotheoſe.

---

*) VIII. S. 289 flgd. **) VIII. S. 292.

Die Menſchwerdung im Sinne des Chriſtenthums geſchieht nicht auf den Höhen der Menſchheit, ſondern von unten herauf, es iſt der Gott, der durch die Leiden der Welt auf dem Wege des Kreuzes in ſeine Herrlichkeit eingeht. „Er zieht nicht die Menſchheit in ihrer Hoheit, ſondern in ihrer Niedrigkeit an und ſteht als eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene, aber in der Zeit vergängliche Erſcheinung da, als Grenze der beiden Welten, er ſelbſt geht zurück ins Unſichtbare und verheißt ſtatt ſeiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, ſondern den Geiſt, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als ſolches das Licht der neuen Welt iſt. An dieſe erſte Idee knüpfen ſich alle Beſtimmungen des Chriſtenthums *)."

Es iſt nothwendig, daß der chriſtliche Glaube die Einheit mit Gott innerlich und darum myſtiſch faßt, daß er die Menſchwerdung Gottes im Bruche mit der Natur und darum als Wunder betrachtet, daß ſich die neue geiſtige Glaubenseinheit als Kirche organiſirt und zu einem lebendigen Kunſtwerk geſtaltet, daß ſich die Idee der Gottmenſchheit, die in Chriſtus erſchienen iſt, in der Idee des dreieinigen Gottes, dem Dogma der Trinität, vollendet. Die philoſophiſche Bedeutung dieſer Lehre hat Leſſing in der Erziehung des Menſchengeſchlechts zu enthüllen geſucht, und was er darüber geſagt, iſt vielleicht das Speculativſte, was er überhaupt geſchrieben." Es kann auch nicht fehlen, daß die geſchichtliche und darum vergängliche Erſcheinung des Gottmenſchen feſtgehalten, fixirt, in der Ueberlieferung verewigt wird, und von dieſer Seite her dringt in die exoteriſche Form des chriſtlichen Glaubens die mythologiſche Vorſtellung ein **).

---

*) VIII. S. 292.

**) VIII. S. 292—94.

Jetzt leuchtet ein, wie das Chriſtenthum nicht nur überhaupt, ſondern auch in ſeinen vornehmſten Formen hiſtoriſch als eine göttliche und abſolute Erſcheinung zu begreifen iſt, als eine zugleich ewige und geſchichtliche Nothwendigkeit. Damit iſt die Möglichkeit einer wahrhaft hiſtoriſchen Wiſſenſchaft der Religion, die Aufgabe und Richtſchnur für das Studium der Theologie gegeben, denn die Theologie iſt dieſe hiſtoriſche Wiſſenſchaft*).

## 2. Das Studium der Theologie.

Gefordert wird, daß in der Theologie die hiſtoriſche Betrachtung der Religion mit der philoſophiſchen vollkommen vereinigt werde, eine Forderung, die nicht in beſchränkter Weiſe zu nehmen iſt, ſondern entweder gar nicht oder im Ganzen ſowohl geſtellt als erfüllt ſein will. Das Ziel wird verfehlt, wenn die beiden Betrachtungsarten, ſtatt ſich wechſelſeitig zu durchdringen, von einander abgeſondert werden und die Wiſſenſchaft der Religion entweder bloß philoſophiſch oder bloß zeitgeſchichtlich ausfällt. Im erſten Fall entſteht eine philoſophiſche Religionslehre, wie die kantiſche, die unhiſtoriſch iſt und den geſchichtlichen Charakter des Chriſtenthums in lauter Symbole auflöſt und verflüchtigt, im zweiten Fall entſteht die ſogenannte natürliche Erklärung, die ohne allen philoſophiſchen Geiſt die religiöſen Objecte aus bloß zeitlichen und geſchichtlich empiriſchen Gründen begreiflich machen will, den Urſprung und die Ausbreitung des Chriſtenthums, die Perſon Jeſu u. ſ. f. Wenn man nicht die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit begreift, ſo kann man nicht ihre hiſtoriſche Erſcheinung in Chriſtus einſehen, und die Idee der Gottmenſchheit wie die der göttlichen Trinität muß dann für eine

*) VIII. S. 295 (Schluß).

Lehre ohne Sinn gelten*). Entweder bleibt das Chriſtenthum als Religion ganz unverſtändlich, oder es muß als das Thema der Weltgeſchichte einleuchten, als die Offenbarung Gottes, deren Werkzeug die Natur und deren Wahrheit die Geſchichte iſt. Die Aufgabe geht dahin: die Idee des Chriſtenthums in ihrer Univerſalität als eine ewige und welterfüllende zu verſtehen, ohne darüber in eine falſche Gnoſis zu gerathen, welche die geſchichtliche Realität des Chriſtenthums verflüchtigt. Die Löſung eben dieſer Aufgabe iſt nur möglich durch ſpeculative Gotteserkenntniß d. h. durch eine Theologie, deren wahres Organ die Philoſophie iſt**).

Es giebt ein Chriſtenthum vor und außerhalb des hiſtoriſchen. Die Univerſalität der chriſtlichen Idee fordert die weltgeſchichtliche Verwandtſchaft und Entgegenſetzung, die Vorbereitung und den Kampf. Die Vorbereitung liegt in den tiefſinnigen Religionen des Orients, unter denen keine dem Chriſtenthum verwandter und gleichartiger iſt als die indiſche; den Gegenſatz bildet die griechiſche Religion, aber auch innerhalb des claſſiſchen Alterthums regt ſich ein der Mythologie entgegengeſetzter, dem Chriſtenthum gleichartiger Pol in den Myſterien und der Philoſophie, vor allem in der platoniſchen, die in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Chriſtenthums war***).

Mit der geſchichtlichen Realität des Chriſtenthums iſt auch die Nothwendigkeit einer fortſchreitenden Entwicklung geſetzt und damit die theologiſche Aufgabe, dieſe zu erkennen. Nichts iſt verkehrter und geſchichtswidriger, als nach Art der Zeitaufklärung dem Chriſtenthum die Rückkehr in ſeine Urzeit vorzu-

*) IX. S. 296—98. S. 299 flgd.
**) IX. S. 299. ***) IX. S. 298.

halten, als ob der Glaube des Urchriſtenthums ein Muſter der Einfachheit und Gleichförmigkeit geweſen. Eine ganz falſche Vorſtellung! Dieſe Art aufzuklären ſollte in Bezug auf das Chriſtenthum eher Ausklärerei heißen; man ſchilt auf die ſpäteren Zeiten und hat es nun bequem, von dem ſcholaſtiſchen Wuſt der alten Dogmatik zu reden. Schon das pauliniſche Chriſtenthum war nicht mehr das urſprüngliche. Die erſten Bücher der Geſchichte und Lehre des Chriſtenthums ſind Urkunden der Geſchichtsforſchung, nicht des Glaubens, dieſer iſt älter als die bibliſchen Bücher, die den chriſtlichen Glauben nicht begründen, ſondern nur bezeugen und an Tiefe des Inhalts nicht von fern mit den indiſchen Religionsurkunden zu vergleichen ſind. Nicht aus den neuteſtamentlichen Schriften iſt die Idee des Chriſtenthums zu erkennen, vielmehr iſt der Werth jener Bücher ſelbſt nach dem Maße zu beſtimmen, in welchem ſie dieſe Idee ausdrücken. Die Religionswahrheit auf ſchriftliche Urkunden gründen, heißt den lebendigen Glauben in einen todten, vergangenen, bloß hiſtoriſchen verwandeln, und wenn die Hierarchie dem Volke jene Bücher entzogen, ſo dürfte ſie dabei noch eine tiefere als bloß politiſche Abſicht gehabt haben: die Wahrung der lebendigen Religion*)!

In der fortſchreitenden Entwicklung des Chriſtenthums war der Proteſtantismus eine nothwendige und läuternde Epoche, die aber durch den Bruch mit der Kirche, durch die bibliſche Begründung des Glaubens und die Herrſchaft ſeiner Glaubensſatzungen und Symbole eine Reihe neuer Hemmungen mit ſich führte und an die Stelle der lebendigen Autorität die todte treten ließ. So verkümmerte die Univerſalität der chriſtlichen Idee. Der Proteſtantismus iſt unfähig, eine Kirche zu bilden, er iſt „anti-

*) IX. S. 300 flgd.

univerſell" und darum der Sectenſpaltung preisgegeben *). Der Proteſtantismus verhält ſich zum Katholicismus, ſagt Schelling in einer andern Schrift, wie die kritiſche Philoſophie zur dogmatiſchen, er lebt von ſeinem Gegenſatz und fällt mit deſſen Vernichtung; „der Proteſtantismus kann darum nie univerſell werden, weil, wenn er es würde, nichts mehr ſein würde, wogegen er proteſtiren könnte **)." Unter der Herrſchaft des Bibelglaubens verwandelt ſich die Theologie in Philologie und Exegeſe, die Sprachgelehrſamkeit erſcheint als Palladium der Rechtgläubigkeit; die pſychologiſchen und moraliſchen Auslegungskünſte, womit das Uebernatürliche aus den bibliſchen Urkunden fortgeſchafft wird, gelten als Triumphe wiſſenſchaftlicher Erklärung. Das Volk wird abgeſpeiſt mit dem moraliſchen Unterricht und der nützlichen, auch ökonomiſch brauchbaren Predigt. So iſt eine Theologie entſtanden, die ſich Rationalismus nennt und von der Wiſſenſchaft wie vom Leben nichts übrig behalten hat, das religiöſer Natur wäre ***).

Aus dieſem geſunkenen Zuſtand ſoll ſich die Theologie erheben und wahre Religionserkenntniß werden im Geiſte des Chriſtenthums und der neuen Zeit. Die Kette, die ſie an den Schriftglauben feſſelt, iſt zu löſen und die Auslegung der bibliſchen Bücher, wie die kritiſchen Unterſuchungen über deren Aechtheit und Unächtheit vollkommen freizugeben; es ſind nicht theologiſche, ſondern philologiſche Fragen, um die es ſich dabei handelt. Die Aufgabe der neuen Theologie iſt die Wiederherſtellung einer univerſellen Religionsform. Die Orthodoxie hat dieſe Form ge-

*) IX. S. 301.

**) Fernere Darſtellungen aus dem Syſt. der Philoſ. S. W. I. Bd. IV. S. 350 flgd.

***) Vorleſ. über die Meth. des akad. St. IX. S. 301—303.

ſchaffen, aber kann ſie nicht ferner erhalten, denn in ihr beſteht das populäre und exoteriſche Chriſtenthum; jetzt iſt die Zeit gekommen, das eſoteriſche zu enthüllen und die Verkündigung des abſoluten Evangeliums vorzubereiten*).

Das Verhältniß zwiſchen Chriſtenthum und Bibel hat Schelling genau ſo beſtimmt, wie Leſſing in ſeinem Antigöze dieſe Sache geführt hat. Und an der letzten Stelle hören wir Leſſing reden in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts: „ſie wird gewiß kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums!“**)

### 3. Die fortwirkenden Ideen.

Man erſtaunt, in dem engen Raum zweier Vorträge eine ſolche Fülle fruchtbarer Ideen ausgeſtreut zu finden, deren Tragweite bis in die Mitte der Gegenwart reicht. Es ſind Saamenkörner, die hundertfache Frucht getragen, aber unter den Schnittern, die auf dem heutigen Erntefeld ihr Tagewerk verrichten, wiſſen nur die wenigſten, daß Schelling der Sämann war.

Die Hervorhebung des weltgeſchichtlichen Gegenſatzes zwiſchen Mythologie und Chriſtenthum, der weltgeſchichtlichen Verwandtſchaft der indiſchen und chriſtlichen Religionslehre, der platoniſchen und chriſtlichen Weltanſchauung hat die Pfade der ſpäteren Religionsphiloſophie erleuchtet. Es iſt ein Unterſchied, ob man ſolche Verhältniſſe bloß bemerkt, was auch vor Schelling geſchehen, oder ſie dergeſtalt hervorhebt und leuchten läßt, daß ſie gleichſam Geſtirne werden, wonach die Schifffahrt der Wiſſenſchaft ihren Lauf richtet. Das große Thema, welches die letzte Periode des Philoſophen unausgeſetzt beſchäftigt hat, Mythologie

*) IX. S. 303—305.

**) Leſſing, Erziehung des Menſchengeſchl. §. 86.

und Offenbarung, iſt in dieſen Vorleſungen angelegt und von jetzt an eingetreten in ſeinen Geſichtskreis. Er hat die Verwandtſchaft der Vedanta, des Platonismus und des Chriſtenthums nicht bloß bemerkt, ſondern ſie zuſammengefaßt unter den gemeinſamen Begriff der rein idealiſtiſchen Grundanſchauung der Welt, als die Hauptformen des „Intellectualſyſtems", das den phänomenalen Charakter der Sinnenwelt und damit die innere Freiheit von der Welt durchſchaut. Dieſelbe Anſchauung und Schätzung, inbegriffen den Vorzug, den die indiſche Religion vor der chriſtlichen haben ſoll, bildet einen der Grundpfeiler der ſpäteren und heute vielgeprieſenen Lehre Schopenhauers, deſſen ſogenanntes Syſtem bei weitem weniger originell iſt, als ſeine Perſon und ſein Talent.

Es iſt noch ein Punkt, der beſondere Beachtung verdient. Der Gegenſatz zwiſchen Mythologie und Chriſtenthum hat Schelling nicht überſehen laſſen, daß es auch eine „chriſtliche Mythologie" giebt, die aus dem Glauben an die hiſtoriſche Perſon Jeſu als den Meſſias und Welterlöſer hervorgeht und darin beſteht, daß in ſeinem Leben die meſſianiſchen Weiſſagungen der Vorzeit als erfüllt angeſchaut werden, daß dieſe Perſon ſelbſt vergöttert und ſymboliſch gefaßt wird. „Chriſtus als der Einzelne iſt eine völlig begreifliche Perſon, es war eine abſolute Nothwendigkeit, ihn als ſymboliſche Perſon in höherer Bedeutung zu faſſen." Man habe ſich in der Auslegung der evangeliſchen Berichte beſtrebt, viele Erzählungen aus pſychologiſchen Täuſchungen begreiflich zu machen, „offenbar jüdiſche Fabeln, erfunden nach Anleitung meſſianiſcher Weiſſagungen des alten Teſtaments, über welche Quellen die Urheber ſogar ſelbſt keinen Zweifel zulaſſen, indem ſie hinzuſetzen: es habe geſchehen müſſen, damit erfüllet würde, was geſchrieben ſteht". Es iſt nicht gelegentlich oder

beiläufig, daß Schelling von chriſtlicher Mythologie redet, ſondern er nimmt ſie als eine nothwendige, der griechiſchen entgegengeſetzte Erſcheinung und behandelt ſie in ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie der Kunſt als eine förmliche Kategorie. Während im Alterthum die Religion auf die Mythologie gegründet wurde, gründet ſich die chriſtliche Mythologie auf die Religion. Dort ſtürzt mit der Mythologie auch die Religion, hier dagegen hat die Mythologie nur die Bedeutung der exoteriſchen Hülle, aus der die wahre Geſtalt der Religion hervorgeht. „Außer den eigentlichen Myſterien giebt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoteriſche Seite derſelben iſt und die ſich auf die Religion gründet, während ſich die Religion der erſten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete*)."

Dieſen Begriff der chriſtlichen Mythologie genau ſo, wie Schelling denſelben in ſeinen Vorleſungen über die akademiſche Methodenlehre ausſpricht, hat dreiunddreißig Jahre ſpäter D. Fr. Strauß angewendet auf die Erklärung und Darſtellung des Lebens Jeſu, ſowohl in kritiſcher als dogmatiſcher Hinſicht; er hat dieſem Object gegenüber mit Schelling die Unmöglichkeit ſowohl der übernatürlichen als der natürlichen Erklärungsweiſe empfunden und keinen anderen Ausweg geſehen als den mythologiſchen, er wollte die exoteriſche Hülle zerſtören, die Schelling als ſolche erkannt hatte und preisgab, und den eſoteriſchen Inhalt des Chriſtenthums wahren, ganz im Sinne Schellings: den Glauben an Chriſtus als das Symbol der ewigen Menſchwerdung Gottes. An der Stelle ſeiner „Schlußabhandlung", wo Strauß die Chriſtologie, nachdem ihre bisherigen Stützen gefallen, poſitiv feſtſtellt, beruft er ſich direct auf Schellings Pa-

*) Vorleſ. über die Meth. des akad. Stud. VIII. S. 293. IX. 296 flgd. S. 302. Vgl. oben Cap. XXXI. S. 761 flgd.

rallele in der neunten Vorleſung über die Methode des akademiſchen Studiums*).

## II.

### Geſchichte und Rechtswiſſenſchaft.

Es iſt ſchon feſtgeſtellt, daß die Geſchichte nicht eine Reihe zufälliger Begebenheiten, ſondern die Entwicklung des menſchlichen Lebens im Großen iſt und die Aufgabe hat, die ſittliche Welt der Freiheit, den Staat, hervorzubringen. Ganz im Geiſte Platos erblickt Schelling im Staat nicht ein Product menſchlicher Willkür, ſondern das Abbild einer göttlichen Idee, ein lebendiges und ſittliches Kunſtwerk. Der Staat iſt ein Organismus, der nicht gemacht und fabricirt werden kann, ſondern ſich entwickelt und gliedert. Die Geſchichte iſt der Baumeiſter dieſes Organismus, der Bildner dieſes Kunſtwerks, in welchem ſich die göttliche Idee des Rechts offenbart. Darum nennt Schelling die Geſchichte den großen Spiegel des Weltgeiſtes, das ewige Gedicht des göttlichen Verſtandes, ſelbſt unter dem Heiligſten ſei nichts, das heiliger wäre**).

Hier iſt die Geſchichte als Aufgabe des akademiſchen Studiums zu beſtimmen; die Hauptfragen ſind: wie wird die Geſchichte behandelt, wie ſtudirt, und in welcher Abſicht oder gerichtet auf welches Object? Die erſte Frage enthält eine Schwierigkeit. Da die realen Wiſſenſchaften in der Syntheſe des Philoſophiſchen und Hiſtoriſchen beſtehen, ſo ſind von dieſer Beſtimmung zwei Wiſſenſchaften von ſelbſt ausgeſchloſſen: die Philoſophie als ſolche und die Geſchichte als ſolche.

*) Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet von Dr. D. Fr. Strauß (1835) Bd. II. §. 149. = Schelling, Vorleſ. IX. S. 297. 298.

**) Vorleſ. über die Meth. des ak. St. X. S. 306 flgd. S. 309.

Die philoſophiſche Conſtruction der Geſchichte fällt in die Philoſophie, die religiöſe in die Theologie; wie die Philoſophie rein philoſophiſch darzuſtellen iſt, ſo die Geſchichte rein hiſtoriſch, wobei drei Arten der Behandlung zu unterſcheiden ſind: die empiriſche, die entweder die Thatſachen ausmittelt oder ſie in einer beſtimmten, ſubjectiven Abſicht verknüpft, und die künſtleriſche; den erſten Standpunkt nimmt die empiriſche Geſchichtsforſchung, den zweiten die pragmatiſche Geſchichtsſchreibung, den dritten und höchſten, unter dem die Geſchichte als Tragödie angeſehen und epiſch dargeſtellt wird, die hiſtoriſche Kunſt. Beiſpiele pragmatiſcher Behandlungsart ſind Polybius und Tacitus, ſchlechte Beiſpiele die neuern Pragmatiker, von denen das Wort gegen den Famulus gilt: „was ihr den Geiſt der Zeiten heißt, das iſt im Grund der Herren eigener Geiſt, in dem die Zeiten ſich beſpiegeln!“ Beiſpiele hiſtoriſcher Kunſt ſind Herodot, „ein wahrhaft homeriſcher Kopf“, und vor allen Thukydides, „in dem ſich die ganze Bildung des perikleiſchen Zeitalters zu einer göttlichen Anſchauung concentrirte“*).

Wer Geſchichte ſtudiren will, dem giebt Schelling den vortrefflichen Rath, den ſchon Bacon vorſchrieb, die ſogenannten Univerſalhiſtorien zu meiden, epiſche gebe es nicht, nur Compendien, aus denen niemals Geſchichte gelernt werde, vielmehr leſe man Specialgeſchichte und Chroniken, die hiſtoriſches Leben enthalten. Wer ſich zum hiſtoriſchen Künſtler bilden will, halte ſich an die großen Muſter der Alten, unter den Neueren iſt Gibbon mehr Redner als Geſchichtsſchreiber, unter den nationalen Hiſtorikern ſind von dauernder Geltung Nic. Macchiavelli und Joh. Müller**).

---

*) X. S. 307—311. **) X. S. 311 flgd.

Das Studium der Geſchichte iſt der Abſicht nach politiſch, ſein Gegenſtand iſt die Bildung des Staats, „des objectiven Organismus der Freiheit", deſſen Entwicklungsproceß ein Object ebenſo nothwendiger Erkenntniß ausmacht, als die Natur. Dieſe Erkenntniß iſt die Rechtswiſſenſchaft, die ſich zu der Geſchichtsforſchung verhält, wie die Naturphiloſophie zur Naturwiſſenſchaft. In ihr vereinigt ſich die philoſophiſche und hiſtoriſche Betrachtung, ihr eigentliches Thema iſt der geſchichtliche Entwicklungsgang der öffentlichen, von den großen Zwecken des Staatslebens erfüllten Geſetzgebung, die den ſittlichen Zuſtand der Freiheit geſtaltet und organiſirt. Was nicht in die lebendige Entwicklung des öffentlichen Rechtes gehört, wie alle bloß auf den äußeren Staatsmechanismus bezüglichen Geſetze und das von dem öffentlichen Leben abgeſonderte Privatrecht, iſt kein Gegenſtand der philoſophiſch-hiſtoriſchen Rechtswiſſenſchaft, ſondern der empiriſchen Rechtskenntniß; das Gegentheil der letzteren iſt die abſtracte Rechtsphiloſophie, das ſogenannte Naturrecht, das, ſelbſt ohne allen hiſtoriſchen Geiſt, in einem leeren Formalismus, in „einem Schnappen nach Begriffen" beſteht und vollkommen unfähig iſt, rechtsphiloſophiſche Bildung zu geben. Eine der wichtigſten Aufgaben iſt die Einſicht in die weltgeſchichtlichen Gegenſätze der öffentlichen Rechtsformen, in den Gegenſatz der antiken und modernen Staatsbildung, in die Differenzirung des öffentlichen Lebens der ſpäteren Zeit in Staat und Kirche, in das nothwendige Verhältniß beider. Die höchſte Aufgabe iſt auch hier die aus der Erkenntniß der herrſchenden Mächte der Zeit d. h. aus den hiſtoriſchen Ideen geſchöpfte Reproduction der Staatsbildung, die Schelling ſchlechtweg die „Conſtruction des Staats" nennt. Zwei Grundanſchauungen ſtehen einander entgegen; nach der einen iſt der Staat Selbſtzweck, nach

der anderen Nothbehelf und Mittel der Sicherheit. Eine muſtergültige Conſtruction des Staats im erſten und abſoluten Sinn giebt Plato (hiſtoriſch, nicht utopiſtiſch verſtanden, wie wir hinzufügen, damit man Schelling richtig verſtehe), als die beſte im zweiten, bloß relativen Sinn mag Fichtes Naturrecht gelten, der erſte Verſuch, den Staat wieder als reale Organiſation darzuſtellen*).

## III.

### Naturwiſſenſchaft und Medicin.

Die Geſchichte iſt die Entwicklung der ſittlichen Welt, die Natur die der organiſchen; wie ſich die Geſchichtswiſſenſchaft zur Jurisprudenz, ſo verhält ſich die Naturwiſſenſchaft zur Medicin. Die Einführung der Naturphiloſophie in das akademiſche Studium der Naturwiſſenſchaft iſt das gemeinſame Ziel und Thema der drei Vorleſungen, die von der Naturwiſſenſchaft im Allgemeinen, der Phyſik und Chemie, der Medicin und organiſchen Naturlehre überhaupt handeln. Der Zeitpunkt, worin Schelling dieſe Vorträge hielt, war für ſeine Sache der günſtigſte, die Naturphiloſophie ſtand in ihrer erſten Blüthe und hatte namentlich unter den Aerzten Epoche gemacht. Die Faſſung, in welcher die Naturphiloſophie jetzt gilt, iſt bereits die ihrer zweiten Entwicklungsform, wie das Identitätsſyſtem ſie begründet hat und die Einleitung zu der zweiten Ausgabe der „Ideen" dieſelbe ausſpricht: es iſt die Naturphiloſophie in der Form der Ideenlehre.

Es iſt nicht genug, die Körper und deren äußere Eigenſchaften zu kennen, man muß wiſſen, was ſich in ihnen verkörpert. So wenig ein Gedicht, das im Druck erſchienen, aus der

*) X. S. 312—316.

äußeren Geſtalt der Typen und ihrer Zuſammenſetzung begreiflich zu machen iſt, ſo wenig die Natur aus der äußeren Wahrnehmung der Körper. Auch die Natur iſt eſoteriſch und exoteriſch, ſie erkennen heißt ſie enthüllen*). Daher muß ſich die Naturwiſſenſchaft von dem empiriſchen Standpunkte zum philoſophiſchen erheben. Wird das Weſen der Natur ohne Reſt aufgelöſt in die äußeren Erſcheinungen und den Mechanismus der Körperwelt, ſo bleibt nur zweierlei übrig: man muß den Geiſt dann entweder verneinen oder der Natur entgegenſetzen; das erſte geſchieht in der atomiſtiſchen (epikureiſchen) Lehre des Materialismus, das zweite in der dualiſtiſchen Descartes', beide ſind unfähig, Leben und Organismus zu erkennen. Die Natur *lebt*, die Begriffe der empiriſchen Naturwiſſenſchaft ſind todt, in dem Bemühen, das Naturleben zu faſſen, gleichen jene Begriffe dem Strohhalme, der ſich dem Durchbruch des Oceans entgegenſtellt**). In ihrer Einheit und unbedingten Nothwendigkeit ſteht die lebendige Natur dem Wiſſen gegenüber, wie das Schickſal dem Handeln, und wie der Kampf des tapferen Mannes mit dem Verhängniß ein Schauſpiel für Götter, ſo iſt das Ringen des Geiſtes nach der Anſchauung der urſprünglichen Natur und des ewigen Inneren ihrer Erſcheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Ohne die ſiegreiche Erfüllung dieſes Kampfes bleibt die Begierde nach Erkenntniß der Dinge unbefriedigt und das Streben danach in der Tiefe des menſchlichen Gemüthes geſpannt, harrend und drängend, daß die verſchloſſenen Pforten der Natur ſich aufthun. Hier empfindet Schelling die Verwandtſchaft der Naturphiloſophie und ihrer Aufgabe mit dem Streben des *goetheſchen Fauſt* in ſeiner älteſten Form. „In dieſem eigenthümlichſten Gedicht

*) XI. S. 317 flgd. S. 321. **) XI. S. 318—23.

der Deutſchen hat der Dichter einen ewig friſchen Quell der Begeiſterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wiſſenſchaft zu dieſer Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über ſie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre ſich mit dieſen Tönen einer höheren Welt und ſauge in früher Jugend die Kraft in ſich, die wie in dichten Lichtſtrahlen von dieſem Gedicht ausgeht und das Innerſte der Welt bewegt*)."

Da die Erſcheinungen der Körperwelt zu ihrer gemeinſamen Subſtanz die Materie haben, ſo iſt der wahre Begriff der letzteren die Bedingung und Grundlage naturphiloſophiſcher Erkenntniß. Es iſt eine grundfalſche Vorausſetzung, die der Materie nach der atomiſtiſchen Annahme die Einheit und nach der mechaniſchen das innere Leben abſpricht, ein ſolcher unwahrer Begriff verdunkelt alles und iſt der Tod der Naturphiloſophie, weil eine ſolche Materie der Tod der Natur wäre; ſie iſt nicht als bloßes Object oder reine Realität zu faſſen, ſondern als Subject-Object d. h. als Selbſtgeſtaltung und Selbſtanſchauung, als Verkörperung der Ideenwelt, als Production des Lebens, das unmöglich aus dem Tode hervorgehen kann**). Die materielle Erſcheinung der Ideenwelt iſt das ſichtbare Univerſum, der Weltbau, das Syſtem der Centralkörper, das unſere Sonnenwelt in ſich begreift, deren Geſetze Kepler entdeckt hat. Dieſe Geſetze ſind nicht aus der empiriſchen Vorausſetzung einer centrifugalen und attractiven Kraft zu erklären, ſondern unmittelbar aus der Vernunft ſelbſt abzuleiten. Auf die Identität der Weltkörper, näher auf die Uebereinſtimmung der Planeten mit den Producten der Erde gründet ſich die phyſiſche Aſtronomie. Dieſe Producte ſelbſt ſind ihrem ganzen Umfange nach aus der Entwicklungs-

*) XI. S. 325 flgd. **) XII. S. 325. 332. XI. S. 321. Zu vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 443.

geſchichte der Erde zu begreifen, es wäre die Aufgabe der Geologie, die Geneſis aller in hiſtoriſcher Stetigkeit und Wechſelbeſtimmung darzuthun; eine ſolche Geologie bildet den Mittel- und Ausgangspunkt der geſammten Naturgeſchichte*). Die Materie differenzirt ſich in Licht und Schwere, die ſich im Reich der Materie verhalten wie Seele und Körper; die inneren Thätigkeitsäußerungen der Materie bilden den dynamiſchen Proceß, deſſen nothwendige Formen und Stufen in der magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen Thätigkeit zu erkennen und zugleich in ihrer Einheit zu begreifen ſind; ſie werden nicht erklärt durch die hypothetiſchen Elemente imponderabler Flüſſigkeiten, die in einander geſchachtelt ſein ſollen, der Aether in den Poren des magnetiſchen Fluidums, dieſes in den Poren des elektriſchen, welches ſelbſt in denen des Wärmeſtoffs untergebracht wird, wie der letztere in denen des gröberen Stoffes der Luft. Die Darſtellung des dynamiſchen Proceſſes im Univerſum iſt im weiteſten Sinn Meteorologie, die einen Theil der phyſiſchen Aſtronomie ausmacht**). Wir dürfen uns kurz faſſen, um nicht frühere Ausführungen zu wiederholen.

Die allgemeine Phyſik gilt als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organiſchen Lebens, das die Natur im Kleinen, in ihrer vollkommenen Concentration und Selbſtanſchauung darſtellt. Nur aus der Erkenntniß der Bildungen und Geſetze der organiſchen Welt läßt ſich der menſchliche Körper und diejenigen organiſchen Veränderungen, die man Krankheiten nennt, begreifen. Darum muß die Medicin, will ſie Wiſſen-

*) Vorleſ. über Meth. des ak. St. XII. S. 327—330. Zu vgl. über den Weltbau oben Cap. XVIII. u. XIX. S. 558—67, Cap. XXVI. S. 665—67.

**) Vorleſ. über Meth. u. ſ. f. XII. S. 330—34.

ſchaft ſein, allgemeine Wiſſenſchaft der organiſchen Natur werden; ſie bedarf ſicherer, aus dem Weſen des Organismus ſelbſt geſchöpfter Grundſätze, die auch der brown'ſchen Erregungslehre noch fehlten*). Nur aus den Functionen und dem Verhältniß der Kräfte, die das Weſen des organiſchen Lebens ausmachen, laſſen ſich deren Hemmungen und Mißverhältniſſe, worin das Weſen der Krankheit beſteht, einſehen; nur auf eine ſolche Einſicht kann eine wiſſenſchaftliche Arzneilehre gegründet werden. Um die organiſchen Hemmungen in ihren Typen und Metamorphoſen zu erkennen, iſt eine Einſicht in die Entwicklungsgeſetze des Organismus nothwendig, die von Aufgabe zu Aufgabe fortſchreiten muß bis zur Entwicklungslehre der geſammten organiſchen Welt, die alle ſichtbaren Formen lebendiger Bildungen umfaßt von der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers. Die Formen der äußeren Bildung zeigen den Weg; dieſen Weg geht und führt die vergleichende Anatomie. Die Vergleichung geht nicht auf ein empiriſches Vorbild, am wenigſten das des menſchlichen Körpers, deſſen verborgene und complicirte Bildung die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Anſichten erſchwert; daher die Beſchränkung der Anatomie auf die des menſchlichen Körpers, im Dienſt der Arzneikunſt, zwar aus praktiſchen Gründen begreiflich, aber der Wiſſenſchaft ſelbſt in keinem Betracht vortheilhaft war. Der Anatom als Naturforſcher hat die wirklichen Formen in ihrer hiſtoriſchen Wahrheit zu erkennen und auszuſprechen; er erkläre ſie nicht teleologiſch, ſondern genetiſch, er frage nicht, wozu dient dieſes oder jenes Organ, ſondern wie iſt es entſtanden? Er zeige die reine Nothwendigkeit ſeiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den

*) XIII. S. 335—37.

beſonderen Fall die Anſichten eingerichtet ſind, aus denen er die Geneſis der Formen herleitet, deſto eher wird er die unausſprechliche Naivetät der Natur in ſo vielen ihrer Bildungen erreichen und faſſen. Am wenigſten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, ſeine eigene Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben. Beſtändig ſei in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtſchaft aller Organiſationen, der Abſtammung von einem Urbilde; dieſe darzuſtellen halte er für ſein einziges wahres Geſchäft". In der vollkommenen Entwicklungslehre oder (wie Schelling ſagt) hiſtoriſchen Conſtruction der organiſchen Natur vollendet ſich die Ideenlehre der Natur und grenzt unmittelbar an das Gebiet der Kunſt*).

*) XIII. S. 341—43. Ueber die vergl. Anatomie ſ. oben Cap. XVII. S. 530—52.

# Fünfunddreißigſtes Capitel.

## Das Univerſum als göttliches Kunſtwerk. Das göttliche und natürliche Princip der Dinge.

### I.

### Die Geſammtanſchauung der Identitätslehre.

#### 1. Das Weltganze.

Um in dem Ideengange unſres Philoſophen einheimiſch zu bleiben, muß man ſich immer wieder die Aufgaben vergegenwärtigen, die ihn beſchäftigen, den Stand der gelöſten und der zu löſenden. Unter dem Geſichtspunkt der Identitätslehre ſoll die Philoſophie auf ein neues Fundament gegründet und auf dieſem die Conſtruction ſowohl der reellen als ideellen Reihe aufgeführt werden; die Löſung der erſten Aufgabe iſt in der „Darſtellung" des Syſtems enthalten, die der zweiten in den naturphiloſophiſchen Werken und zum Theil auch in jener grundlegenden Schrift, die der dritten wird gefordert. Indeſſen muß die Entwicklung des Bewußtſeins in den drei Stufen des theoretiſchen, praktiſchen und künſtleriſchen Geiſtes ſchon zur Conſtruction der ideellen Reihe gerechnet werden, daſſelbe gilt von der Darſtellung der Wiſſenſchaften und ihrer Probleme; daher dürfen das Syſtem des transſcendentalen Idealismus und die Vorleſungen über die

Methode des akademiſchen Studiums als Beiträge zur Löſung der dritten Aufgabe gelten. Schelling ſelbſt erklärt ausdrücklich, daß ſein Syſtem des Idealismus dazu beſtimmt war*), dennoch betrachtet er die dritte Aufgabe als offen, und wir müſſen ſie in Ausſicht auf den weiteren Ideengang im Auge behalten.

Aber es wird nicht bloß der Gegenſatz und die Ergänzung jener beiden Reihen, ſondern deren Einheit gefordert, die ein Ganzes ausmacht, das Univerſum als Offenbarung des Abſoluten. Unwillkürlich drängt ſich an der Stelle, die wir erreicht haben, das Bedürfniß hervor, ſich der einen, ungetheilten und ungebrochenen Weltanſchauung der neuen Identitätslehre zu verſichern und ihre Strahlen in einen Punkt zu ſammeln, aus dem ſich das Ganze erleuchtet. Das Univerſum iſt weder bloß natürliche noch bloß geiſtige Welt, auch nicht die Ergänzung oder Verknüpfung beider, ſondern deren weſentliche und durchgängige Einheit, es erſcheint unter dem gegebenen Standpunkt Schellings als ein göttliches Kunſtwerk in lebendiger, fortſchreitender Entwicklung, ſich vollendend in der genialen Production der äſthetiſchen Kunſt, ſich enthüllend in der Philoſophie: darum gilt die Natur als „Verkörperung ewiger Ideen", der Staat als ſittliches, die Kirche als religiöſes Kunſtwerk, die Philoſophie als „das wahre Organ der Theologie", die Kunſt als „das ewige Organon und Document der Philoſophie", die intellectuelle Anſchauung als deren nothwendige Erkenntnißart. Denn alles künſtleriſche Erkennen beſteht in einer äſthetiſchen Reproduction, einer nachſchaffenden und nachdichtenden Einbildung, die das Weſen der intellectuellen Anſchauung ausmacht. Die Welt will

*) Fernere Darſtellungen aus dem Syſt. d. Phil. S. W. I. Bd. IV. S. 410.

gleich einem Kunſtwerk angeſchaut und erkannt werden: ſie iſt es im tiefſten Sinne des Worts*).

Sobald man dieſen Geſichtspunkt gefaßt hat, kann man nicht mehr in unklarem Zweifel ſein, mit welchem Recht und in welcher Bedeutung Schelling das Vermögen intellectueller Anſchauung zur philoſophiſchen Erkenntniß fordert. Nur dieſem Sinn enthüllt ſich und nur ihm läßt ſich einleuchtend machen die das Weltall ſchaffende und durchdringende Kunſt. Auch wird der Standpunkt Schellings keineswegs durch den gewöhnlichen Einwurf erſchüttert, daß die Welt nicht nach der Analogie der menſchlichen Kunſt betrachtet werden dürfe, es handelt ſich um das Weſen der genialen Kunſt, die weit tiefer gegründet iſt, als jener Einwurf überhaupt ſieht, es handelt ſich nicht um Vergleichungen und Analogien gewöhnlicher Art, die im günſtigſten Fall bis zu einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit reichen, ſondern um eine in der Identität wurzelnde und dieſe offenbarende Uebereinſtimmung. Hier wird die göttliche Kunſt nicht nach Art der menſchlichen, auch nicht nach dem Vorbilde der genialen, ſondern dieſe vielmehr aus dem Weſen der göttlichen begriffen: eine Anſchauung, die ſich im Fortgange der Ideen Schellings vertieft. Es wird der Zeitpunkt kommen, der nicht fern iſt, wo aus dem Weſen Gottes die menſchliche Freiheit begründet, von hier aus jenes erleuchtet und die verpönte Analogie der göttlichen und menſchlichen Natur ſelbſt zur Richtſchnur lebendigſter und tiefſter Gotteserkenntniß genommen wird.

### 2. Das Vorbild Plato's (Timäus).

Die Anſchauung der Welt als eines göttlichen Kunſtwerks

*) S. oben Buch II. Cap. XXVIII. S. 700 u. 701. Cap. XXXI. S. 755 u. 56.

bildet den Grundcharakter der Lehre Schellings, ſoweit dieſelbe entwickelt iſt. Wir erkennen an dieſem Zuge die Verwandtſchaft unſeres Philoſophen mit Plato, in deſſen Lehre dieſe Vorſtellungsart zum erſtenmal ausgeprägt und ſelbſt künſtleriſch vollendet wurde. Im Gefühl ſeiner gleichartigen Weltanſchauung möchte Schelling jetzt auch die platoniſche Form ſich aneignen und ſein Syſtem in Dialogen darſtellen; er hatte eine Reihe im Sinn, doch iſt nur einer ausgeführt worden, den wir als die Urkunde des platoniſchen Typus ſeiner Lehre betrachten. Als Vorbild ſchwebte ihm der Timäus vor, worin Plato die Natur als göttliches Kunſtwerk conſtruirt. Zwei Urſachen wirken nach dieſer Conſtruction in der Bildung der Natur zuſammen: die Idee und die Materie; und daraus erklärt ſich, warum die Dinge die Ideen zugleich ausdrücken und trüben. Dieſer Auffaſſung gemäß und im Hinblick auf eine Stelle des Timäus, die ſie beurkundet, läßt Schelling ſeinen Dialog „über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" handeln. Indeſſen ſteht, unbeſchadet der künſtleriſchen Weltanſchauung, das Verhältniß jener beiden Principien anders im Timäus als bei Schelling: hier ſoll es aus der Identität begriffen werden, dort iſt es ausgeſprochener Dualismus. Der Widerſtreit der Identitätslehre mit dem Timäus liegt in dem Begriff der Materie und konnte von Schelling nicht auf die Dauer unbemerkt bleiben; ſobald er die Differenz einſah, mußte er entweder ſeine eigene Lehre in dieſem wichtigen Punkt oder den Timäus für unplatoniſch halten; er wählte den zweiten Ausweg, urtheilte ſchon in ſeiner nächſten Schrift abſchätzig vom Timäus und gab ſich der Einbildung hin, derſelbe ſei ein weit ſpäteres Machwerk*).

*) S. oben Buch I. Cap. IX. S. 165 u. 66.

### 3. Das Vorbild Bruno's. Das Geſpräch.

Der ſpinoziſtiſchen Weltanſchauung widerſtreitet die platoniſche aus doppelten Gründen: als Ideenlehre und in ihrem dualiſtiſchen Charakter. Nach dem Vorbilde Spinozas hat Schelling eben erſt das Syſtem ſeiner Philoſophie dargeſtellt, nachahmend die mathematiſche Methode; jetzt will er es nach platoniſchem Muſter darſtellen, nachahmend die dialogiſche Kunſtform. Werden jene beiden Syſteme jedes in ſeinem eigenthümlichen und engſten Sinne genommen, ſo iſt der Gegenſatz feſt, und ſie können nur unkritiſch mit einander vermengt werden: das iſt nicht die Art Schellings. Wird dagegen der Spinozismus in ſeinem weiteſten Sinn als Pantheismus oder Alleinheitslehre genommen und die letztere ſo gefaßt, daß ſie die Ideen (Zweckbegriffe) einſchließt; wird auf der anderen Seite der Platonismus als künſtleriſche Weltanſchauung ſo verſtanden, daß er den Dualismus ausſchließt und die weltſchaffende Kunſt der Materie inwohnen läßt, ſo gehen die beiden Weltanſichten in eine zuſammen: das iſt der Weg, den Schelling von ſich aus ergriffen, und den in den Anfängen der neuen Zeit der italieniſche Naturphiloſoph Giordano Bruno geſucht und bezeichnet hatte, ein Platoniker in pantheiſtiſchem Geiſt und als Pantheiſt der Vorgänger Spinozas! In ihm hatte ſich die von der Renaiſſance wiederbelebte platoniſche Lehre mit der kopernikaniſchen Weltanſchauung vereinigt und naturaliſtiſch geſtaltet, ſie hatte den Dualismus abgelegt und die Alleinheitslehre verkündet, deren Princip die Einheit der Gegenſätze war. Um die Verwandtſchaft zwiſchen Spinoza und Bruno zu bezeugen, hatte Fr. H. Jacobi in der zweiten Ausgabe ſeiner „Briefe über die Lehre des Spinoza" Auszüge aus Bruno's italieniſcher Schrift „von der Urſache, dem Princip und dem Einen"

mitgetheilt. Hier erkannte Schelling ſeinen Vorgänger und nannte nach ihm ſein Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge „Bruno", zugleich bezeichnet dieſer Name den Hauptunterredner, durch welchen Schelling ſeine eigene Sache führt.

Es bedarf nur eines Blicks in die Schrift des italieniſchen Philoſophen, um den Leſer empfinden zu laſſen, wie lebhaft dieſer Denker in dieſem Zeitpunkt Schellings Aufmerkſamkeit feſſeln mußte*). „Mir erſcheint Gott", ſagt Bruno, „als ein innerlicher Künſtler, weil er von innen die Materie bildet und geſtaltet." „Sollten die lebendigen Werke hervorgebracht ſein ohne Verſtand und Geiſt, da unſere lebloſen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beides ſchon erfordern? Wie unendlich muß nicht dieſer Künſtler, der innerlich Allgegenwärtige, über uns erhaben ſein, er, der nie ausſchließend Stoff oder Gegenſtände wählt, ſondern unaufhörlich und in allem alles wirkt!" „Wer unſern Betrachtungen gefolgt iſt, dem kann die Behauptung Heraklits von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengeſetzten in der Natur, welche alle Widerſprüche enthalten, aber zugleich ſie in Einheit und Wahrheit auflöſen muß, nicht mehr anſtößig ſein." „Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum, nachzuforſchen. Den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt." „Wer dies Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt Nichts**)."

*) S. oben Buch II. Cap. XXV. S. 647—53.

**) Fr. H. Jacobis Werke (1819). Bd. IV. Abth. I. Erſte

Der Gegenſatz zwiſchen Platonismus und Spinozismus ſoll aufgelöſt, die Einheit der teleologiſchen und pantheiſtiſchen Weltbetrachtung dargethan werden: dieſe Aufgabe iſt der bewegende Grundgedanke in den Lehren des Materialismus (Hylozoismus) und des Intellectualſyſtems, des Realismus und Idealismus, ſie iſt das bewußte Ziel der Syſteme von Leibniz, Fichte und Schelling. Von den vier Unterrednern unſeres Geſprächs iſt Bruno ſchon charakteriſirt, Lucian führt die fichteſche, Anſelmo die leibniziſche, Alexander die hylozoiſtiſche Anſicht; der Dialog ſelbſt zerfällt in drei Abſchnitte, der letzte in zwei Hälften: die erſte Unterredung und den erſten Theil der dritten führen Anſelmo und Alexander, die zweite und den Schluß der dritten Lucian und Bruno, das letzte Wort hat Bruno-Schelling, nachdem Lucian-Fichte die Einſeitigkeit ſeiner Anſicht erkannt und zugeſtanden hat*). Mit einer ſolchen dialogiſchen Figur war leichter fertig zu werden, als mit dem wirklichen Fichte!

## II.

## Der Ideengang im Bruno.

### 1. Die wahre Erkenntniß.

Die erſte Frage geht auf die Bedingungen und die Natur der wahren Erkenntniß, die als ſolche endgültig und abſolut iſt,

---

Beil. zu den Briefen über die Lehre des Spinoza S. 8 flgd. S. 43—45.

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Geſpräch. 1802. Zweite Aufl. 1842. S. W. Abth. I. Bd. IV. Der erſte Abſchnitt S. 217—34, der zweite S. 234—307, die erſte Hälfte des dritten S. 307—321, die zweite S. 321—29. (Polyhymnio bleibt ſtumme Figur, das ihm zugewieſene Thema deutet auf die unterbliebene Fortſetzung des Geſprächs.

daher die Merkmale der bloß relativen ausschließt. Nun ist alle Erkenntniß, die nur für die menschliche Betrachtung gilt, relativ, sie ist es, selbst wenn sie gültig wäre für alle Menschen, alle endlichen Wesen, alle zeitlichen Dinge; die wahre Erkenntniß ist daher unabhängig von aller Zeit, sie ist ewig, ebenso sind ihre Objecte zeitlos, unwandelbar, sich selbst gleich, keiner zeitlichen Veränderung, keinem Gesetze des Mechanismus unterworfen: die ewigen Begriffe oder Ideen. Sie allein sind das wahrhaft Seiende und Wirkende, alles andere ist ihre Erscheinung, sie sind die ewigen Urbilder, die Erscheinungen sind deren vergängliche Abbilder, jene sind unentstanden, diese hervorgebracht, beide sind von Natur, daher muß zwischen der „urbildlichen" und „hervorbringenden Natur", der ewigen und zeitlichen unterschieden werden. Als Abbilder, die im Laufe der Zeit entstehen und vergehen, sind die Dinge den Urbildern zugleich gemäß und widerstreitend, wurzelnd in einem göttlichen und einem bloß natürlichen Princip. Die Uebereinstimmung mit dem Urbilde macht den Charakter der Schönheit, daher ist diese innerhalb der Erscheinungswelt gehemmt und tritt überall da hervor, wo es der Naturlauf gestattet; daher sind die ewigen Begriffe schöner und vortrefflicher als die Dinge: sie sind nothwendig und allein schön*).

Die Urbilder sind die alleinigen Objecte der wahren Erkenntniß, also sind Wahrheit und Schönheit nothwendig identisch. Die Erkenntniß der Wahrheit ist die Philosophie, die Production der Schönheit die Kunst, zu der das Individuum, das sie ausübt, sich verhält nicht als Meister, sondern als Organ, denn das Individuum besitzt nicht die Idee der Wahrheit und Schönheit, sondern wird von ihr besessen und handelt unter der

*) S. W. I. Bd. IV. S. 217—226.

Gewalt eines Triebes. Philoſophie und Kunſt ſind von gleich göttlicher Abkunft und üben „denſelben Gottesdienſt", nur daß in jener erleuchtet und erkannt wird, was dieſe erkenntnißlos aus dunkler Tiefe hervorbringt; die Philoſophie verwandelt in Idee, was die Kunſt verkörpert, darum verhalten ſich beide, wie die Idee zur Natur, das Urbild zum Abbild, der eſoteriſche Gottesdienſt zum exoteriſchen, die Myſterien zur Mythologie. Die Philoſophie iſt ihrem Weſen nach eſoteriſch, ſie iſt nothwendig geheim und braucht nicht erſt geheim gehalten zu werden, ſo wenig als die Myſterien entweiht werden können. Das Thema beider iſt daſſelbe. Eingedenk eines Ausſpruches Spinozas läßt Schelling ſeinen Bruno erklären: „ich ſage euch nicht ſowohl, welche Philoſophie ich für die beſte halte, in Myſterien gelehrt zu reden, als von welcher ich weiß, daß ſie die wahre iſt*)."

## 2. Die Einheit der Gegenſätze.

Nicht das Syſtem dieſer Philoſophie ſoll hier ausgeführt werden, nur das Princip, „der Grund und Boden" dargeſtellt, auf dem ſie erbaut wird. Der Grundgedanke iſt das abſolut Erſte, das allem vorangeht. Wir kennen bereits die gegenſätzliche Natur der Dinge; da ſie von allen Dingen gilt, ſo begreift ſie auch alle Gegenſätze in ſich; da ſie nur von den Dingen gilt, ſo entſpringt ſie mit ihnen zugleich: daher iſt das Erſte, das allem vorangeht, nothwendig gegenſatzlos, alſo Eines, die Einheit, aus der alle Gegenſätze hervorgehen, in der ſie als ſolche nicht enthalten ſind, alſo deren Indifferenz, „die Idee deſſen, worin alle Gegenſätze nicht ſowohl vereinigt, als vielmehr Eins, und nicht ſowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt

*) Ebendaſ. S. 226—235.

ſind." Dieſe Einheit iſt in Anſehung der Gegenſätze nicht relativ, ſondern „abſolut" und gilt nicht „beziehungsweiſe", ſondern „ſchlechthin" *).

Die abſolute Einheit der Gegenſätze iſt nothwendig auch die Einheit abſoluter Gegenſätze. Relativ entgegengeſetzt ſind ſolche, deren Gegenſatz in einem dritten aufhört, ſo verhält es ſich z. B. mit der Miſchung zweier Körper; abſolut entgegengeſetzt ſolche, die ſtets und ſchlechthin getrennt ſind und nie das eine übergehen kann in das andere, ſo verhält ſich z. B. das Object zu ſeinem Spiegelbild, das Urbild zum Abbild. Der höchſte aller Gegenſätze, darum der allumfaſſende, iſt der des Idealen und Realen; daher kann das Princip der wahren Philoſophie nur in der abſoluten Einheit oder Indifferenz dieſer beiden beſtehen. Das Ideale wird gedacht, das Reale angeſchaut, der Begriff bildet eine Einheit, die Anſchauung iſt mannigfaltig, jener iſt unendlich, allgemein, generell, dieſe endlich, beſonderer Art, individuell: die Einheit des Idealen und Realen iſt demnach die denkende Anſchauung, welche Einheit und Vielheit, Unendliches und Endliches, Allgemeines und Beſonderes, Gattung und Individuum in Eins ſetzt. Dieſe Einheit iſt der angeſchaute Begriff oder die Idee. Jede wahre Anſchauung iſt beſtimmt durch den Begriff und ohne denſelben blind; was wir begrifflos anſchauen, davon haben wir gar keine Anſchauung; der Begriff vollendet ſich erſt in der Anſchauung und bleibt ohne dieſelbe unbeſtimmt und leer; was wir anſchauungslos denken, davon haben wir keinen wahren Begriff: darum iſt der angeſchaute Begriff oder die Idee allein das wahre Erkenntnißobject. Die Begriffe durch fortſchreitende Theilung und Specification beſtimmen und

*) Ebendaſ. S. 235—237.

individualiſiren heißt ſie in Anſchauungen verwandeln: das iſt die Kunſt der Ideenbildung, die Kunſt des Erkennens, die Plato Dialektik nannte, und von der ganz im Sinn und ſelbſt nach den Worten Platos unſer Bruno ſagt, ſie ſei „eine Gabe der Götter an die Menſchen, die zugleich mit dem reinſten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte.“ Jeder Begriff hat ſeine beſtimmte Stelle in der Ordnung aller, ſeinen Ort in dem globus intellectualis, höheren untergeordnet, niederen übergeordnet. Es giebt darum nothwendig einen höchſten Begriff, der alle in ſich ſchließt. „Es muß von allem eine Idee und hinwiederum alles in einer Idee ſein.“ Die höchſte Idee iſt die abſolute Einheit, die Idee aller Ideen und als ſolche der einzige Gegenſtand aller Philoſophie. Dieſe Idee iſt die Einheit der Wahrheit und Schönheit*).

Die Einheit der Wahrheit und Schönheit iſt vollkommen gleichbedeutend mit der des Denkens und Anſchauens, des Unendlichen und Endlichen; es iſt die ewige Einheit, in der Eines iſt, was im zeitlichen Erkennen nur vereinigt wird und darum den Charakter relativer Entgegenſetzung behält. Innerhalb der Sphäre dieſer Entgegenſetzung verhält ſich der Begriff zur Anſchauung, wie das Unbeſtimmte zum Beſtimmten, das abſtract Unendliche zum Endlichen, die unbegrenzte Möglichkeit zur Wirklichkeit; hier erſcheint der Begriff als das Unwirkliche, Mangelhafte, Negative, die Anſchauung dagegen als das Wirkliche und Poſitive. So verkehrt ſich hier das wahrhaft Poſitive in ſein Gegentheil und die Wahrheit wird auf den Kopf geſtellt. Eben darin beſteht das Weſen der ewigen gegenſatzloſen Einheit, daß hier der Begriff Anſchauung iſt, daß Möglichkeit und Wirklich-

*) Ebendaſ. S. 237—243. S. 247. S. 291 flgd.

keit hier nicht entgegengeſetzt ſind, ſondern identiſch. So lange Möglichkeit und Wirklichkeit aus einander fallen, giebt es ein Nichtſein, es giebt keines, wenn ſie identiſch ſind, daher iſt in der ewigen Einheit kein Nichtſein. Alles Nichtſein beſteht in der Differenz des Möglichen und Wirklichen, das ewige und lautere Sein in der Indifferenz beider*).

Hier aber drängt ſich eine Frage auf, die, wie Lucian ſagt, tief in die Natur des Unbegreiflichen führt. Die Idee iſt der ewig angeſchaute Begriff, in dem Unendliches und Endliches Eines ſind. So begreiflich das Endliche in der Zeit iſt, ſo unbegreiflich erſcheint es in der Idee, im Ewigen, im Abſoluten. Was bedeutet die ewige, abſolute, zeitloſe Endlichkeit? In der Zeit iſt jedes Endliche beſtimmt durch ein anderes, das wieder durch anderes beſtimmt iſt, es hat ſeine Möglichkeit außer ſich, es entſteht und vergeht im endloſen Cauſalnexus der Dinge; im Abſoluten giebt es keine Zeit, keinen endloſen Cauſalnexus, keine dadurch bedingte Endlichkeit, die Ideenwelt iſt ein vollendetes Ganzes, die Ideen ſind nicht außer, ſondern in einander, ſie ſind ewig lebendig, jede trägt das Ganze in ſich, das Endliche in der Idee iſt wie der organiſche Theil im organiſchen Leibe, nur unendlich vollkommener; es iſt im Ganzen begriffen, ſelbſt Ganzes, es hat ſeine Möglichkeit nicht außer ſich, ſondern in ſich und daher die Macht, ſich vom Abſoluten abzuſondern und aus der Einheit des göttlichen Lebens herauszutreten. Dann wird es „durch ſeinen eigenen Willen ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott.“ In dieſem Punkt liegt das mysterium magnum. Das Leben des Endlichen in der Zeit iſt eine That des Endlichen vor aller Zeit und wäre unmöglich, wenn es

*) Ebendaſ. S. 243—245. Vgl. Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. W. I. Bd. IV. S. 347.

nicht ein Endliches im Abſoluten gäbe. Dieſe Präexiſtenz des Endlichen iſt das Thema der heiligen Lehre in allen Myſterien*). (Setzen wir dieſe Willensthat des Endlichen, dieſen Willen zum Daſein als das Erſte, mit Niederſchlagung aller Vorfragen, ſo haben wir das Princip der Philoſophie, welche Schopenhauer die ſeinige nennt.)

### 3. Die abſolute Einheit als Princip des Wiſſens.

Die Antwort ſchließt eine neue Frage in ſich. Die wahre Philoſophie ſcheint die Grundbedingungen der kritiſchen vergeſſen zu haben, denn ihr Princip iſt aller Zeit, allem Werden, allem Bewußtſein völlig entrückt. Es iſt daher Lucian, der das Bedenken erhebt: „Wie du von da zu dem Bewußtſein zurückkehrſt, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu ſehen.“ Wir hören Fichte reden, der Schellings Lehre für einen Rückfall in den Dogmatismus erklärt. Unſer Geſpräch hat die Philoſophie auf einen Punkt hingeführt, wo, wie es ſcheint, die menſchliche Erkenntniß aufhört und das Princip der Dinge nicht auch zugleich Princip des Wiſſens ſein kann. Dieſer Einwurf iſt zu entkräften, es iſt zu zeigen, daß die Identitätslehre in Wahrheit leiſtet, was Fichte gefordert, aber in dem eigenen Syſtem nicht ausgeführt hatte.

Setzen wir das Princip des Wiſſens in das Bewußtſein (Ich), ſo muß zwiſchen dem reinen und empiriſchen, dem abſoluten und begründeten Bewußtſein wohl unterſchieden werden. Dieſen Unterſchied hatte Fichte hell erleuchtet. Das begründete (empiriſche) Bewußtſein iſt relativ, es iſt nothwendig auf ein ihm entgegengeſetztes Object bezogen, es iſt „das Wiſſen“, dem „das

*) Bruno. S. 245—252, vgl. S. 233—35.

Sein" gegenüberſteht, das Ideale im Gegenſatz zum Realen. Dieſes Wiſſen und dieſes Sein bedingen ſich gegenſeitig, keines kann ſein ohne das andere, darum iſt keines von beiden Princip des anderen, darum überhaupt nicht Princip. Das Princip des Wiſſens iſt (nicht das empiriſche, ſondern) das abſolute Bewußtſein: dieſe Einſicht hat Fichte gehabt und ſie bleibt in voller Kraft. Da aber Wiſſen und Sein ſich wechſelſeitig bedingen, daher nothwendig und untrennbar verknüpft ſind, ſo muß das Princip des einen nothwendig zugleich das des anderen ſein, alſo die Einheit von Wiſſen und Sein, und zwar eine ſolche Einheit, die den Gegenſatz beider begründet, daher ſelbſt gegenſatzlos iſt: die abſolute Identität oder Indifferenz beider (des Idealen und Realen). Fichte hatte das abſolute Bewußtſein gefaßt nur als Grund des relativen, nur als Princip des Wiſſens, nicht ebenſo als das des Seins. Darin beſteht ſeine Einſeitigkeit und ihm ſelbſt unüberwindliche Schranke. Dies war die ſterbliche Seite der Wiſſenſchaftslehre! Schelling faßt die abſolute Identität des Idealen und Realen als abſolutes Bewußtſein, Erkennen, Selbſtanſchauung. Der Einwurf Lucians wird damit gegenſtandslos. Es iſt nicht mehr zu fragen, wie kommen wir von jener abſoluten Einheit zum Bewußtſein, denn ſie ſelbſt iſt Wiſſen und Erkennen, ſondern wie entſteht das relative (endliche) Bewußtſein, das nothwendig auf die Dinge bezogene, dieſen entgegengeſetzte, mit ihnen zugleich gegebene? Die Frage muß ſich demnach verallgemeinern: wie entſteht das Endliche überhaupt? Die Frage nach der Entſtehung des Bewußtſeins iſt „nur ein beſonderer Fall der allgemeinen Unterſuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen". „Die ewige Einheit iſt der heilige Abgrund, aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt." Eben dieſe Frage nach der Abkunft des Endlichen,

die das Problem in der Wurzel faßt, hatte Fichte umgangen, vielmehr er war ihr entgangen, da er nur nach der Entſtehung des Bewußtſeins fragte*). „Die abſolute Erkenntniß", ſagt Schelling, „iſt nothwendig auch die Erkenntniß des Abſoluten." „Es giebt nicht ein abſolutes Wiſſen und außer dieſem noch ein Abſolutes, ſondern beide ſind eins, und hierin beſteht das Weſen der Philoſophie." Die Frage iſt: wie ſich die Nacht des Abſoluten für die Erkenntniß in Tag verwandle**)?

### 4. Das ſichtbare Univerſum. Die kepler'ſchen Geſetze.

Die zeitloſe Endlichkeit begreift alles Endliche in ſich, die Einheit aller Dinge, und hat kraft ihrer Selbſtändigkeit und ihres eigenen Lebens im Abſoluten die Möglichkeit, ſich von dieſem abzuſondern. Vermöge dieſer Abſonderung muß aus der abſoluten Einheit die relative hervorgehen d. h. die Identität in einer Reihe von Potenzen, alſo auch die relative Entgegenſetzung d. h. die quantitativen Differenzen, die natürliche Entwicklung der Dinge, das räumlich-zeitliche Abbild des Abſoluten. Was Schelling früher die Indifferenz des Idealen und Realen genannt hatte, nennt er im Bruno, ohne jene Bezeichnung fallen zu laſſen, „die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen" und braucht dieſen Ausdruck in gleicher Weiſe als Schema; was er früher als die quantitativen Differenzen (Potenzen der Identität) bezeichnet hatte, giebt er im Bruno als „die relative Gleichſetzung und Entgegenſetzung des Unendlichen und Endlichen", woraus die Geſetze alles Endlichen ganz allgemein ſich ſollen ein-

*) Ebendaſ. S. 252—258. Zu vgl. Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. W. I. Bd. IV. S. 353—359.

**) Fernere Darſtellungen S. 368. 404.

ſehen laſſen, die Geſetze des ſichtbaren Univerſums, welches Schelling „die Körperwerdung der Ideen“ nennt*).

Hier nimmt das Geſpräch die uns bekannte naturphiloſophiſche Betrachtung auf und verwebt in dieſelbe nach platoniſcher Weiſe die Form mythiſcher Schilderung; dem eingeführten Grundſchema gemäß wird die Geſtaltung und Entwicklung der Dinge von dem Leben der Weltkörper bis zu dem der Individuen dargeſtellt, die Grade des Belebtſeins bis zu dem Punkte, wo das Erkennen in das Individuum ſelbſt eingeht, zum Begriff oder zur Seele eines einzelnen Dinges wird, ſich erfaßt und damit als Bewußtſein oder Ich erſcheint. Von dem Gerüſte der körperlichen Dinge an bis herauf zu der Form des Schluſſes wiederholt ſich für unſere Betrachtung der gleiche Abdruck des Ewigen**). Die Geſetze der Verſtandeserkenntniß werden abgeleitet und zuletzt die Ohnmacht und Nichtigkeit ihrer Logik dargethan, denn dieſe Erkenntniß bleibt im Endlichen befangen, in der Vorſtellung und Verknüpfung der Abbilder, ohne Einſicht in die ewige und urbildliche Natur der Dinge. „Nimmer erblickt die Wahrheit an und für ſich ſelbſt, wer ſie nicht im Ewigen anſchaut***).“ Hier kehrt das Geſpräch zurück in ſeinen Ausgangspunkt und ſchließt mit der Betrachtung der wahren Philoſophie.

Plato hatte in ſeinem Timäus den Weltbau conſtruirt als den Organismus der Weltſeele, als die Verkörperung ewiger und harmoniſcher Verhältniſſe, beruhend auf der Uebereinſtimmung der arithmetiſchen und muſikaliſchen (harmoniſchen) Grundzahlen. Sein Vorbild war die pythagoreiſche Lehre. In der Nachahmung Platos verſucht Schelling eine ähnliche Conſtruction, indem er die

*) Bruno S. 258—260. Zu vgl. Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. 369 Anmerkg.

**) Bruno S. 297. ***) Ebendaſ. S. 305.

kepler'ſchen Geſetze unmittelbar aus den ewigen Vernunftgeſetzen ſelbſt herleitet, im ausgeſprochenen Gegenſatz zu jeder empiriſchen Begründung aus hypothetiſchen Kräften, wie ſie Newton gegeben. Hegel war ihm mit einer ſolchen Conſtruction der kepler'ſchen Geſetze in ſeiner Abhandlung über die Planetenbahnen vorangegangen, und Schelling weiſt hin auf dieſes Beiſpiel ſeines Freundes. Was er in den Vorleſungen über das akademiſche Studium als Aufgabe bezeichnet, wollte er in ſeinem Bruno und noch einleuchtender in den gleichzeitigen „ferneren Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie" ausgeführt haben*).

Die Körperwelt iſt die ſichtbare Ideenwelt. Je umfaſſender die Ideen ſind, um ſo mehr ſind ſie ein Ausdruck der ewigen Einheit und des Ganzen; daſſelbe gilt von den Körpern, ſie ſind um ſo vollkommener, ein um ſo deutlicheres Abbild der Ideenwelt, je umfaſſender und unabhängiger ſie ſind, andere Körper erzeugend und beherrſchend: das ſind die Welt- oder Centralkörper, aus denen die untergeordneten und unterworfenen Körper hervorgehen**). Aehnlich wie Plato preiſt Schelling die Geſtirne als „ſelige Thiere und verglichen mit ſterblichen Menſchen als unſterbliche Götter". Die Ideen ſind ineinander, die Körper außereinander, das Neben- und Nacheinander ſind Raum und Zeit, der endloſe Raum das unbewegte und ruhende Abbild des Ewigen, die endloſe Zeit das raſtloſe und fließende. Die Einheit von Raum und Zeit iſt die Bewegung, ſie iſt als ſolche das Abbild der ewigen Einheit des Unendlichen und Endlichen. Daher müſſen ſich in ihr Raum und Zeit verhalten, wie

*) S. vor. Cap. S. 837. Bruno S. 262—272. Vgl. Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. 431—450.

**) S. oben Buch II. Cap. XIX. S. 563—67. Cap. XXVI. S. 665—67.

das Endliche und Unendliche im Ewigen. Die ewige ſich ſelbſt gleiche Einheit iſt abgebildet in der vollkommenſten Bewegung d. i. die in ſich zurückkehrende: der Kreislauf. Gefordert wird die Gleichſetzung von Raum und Zeit, alſo diejenige Bewegung, die in gleichen Zeiten gleiche Bogen der Kreislinie durchläuft. So müßte die Bewegung ſein, wenn der Weltkörper eine abſolute Einheit wäre, er iſt als abgeſonderte Einheit nothwendig eine relative und entgegengeſetzte, er iſt central und zugleich excentriſch, er hat ſeine Einheit zugleich in ſich und außer ſich; daher iſt ſeine in ſich zurückkehrende Bewegung eine ſolche, die nothwendig zwei Centra oder Brennpunkte hat: nicht die Kreislinie, ſondern die Ellipſe. Gefordert iſt demnach die Gleichſetzung von Raum und Zeit in der elliptiſchen Bewegung: eine ſolche, die in gleichen Zeiten nicht gleiche Bogen, ſondern gleiche Sectoren beſchreibt. Den einen Mittelpunkt bildet der Centralkörper, die Bewegung des Weltkörpers iſt daher Umlauf, im Gegenſatz zu den unterworfenen Körpern, die, im Weltkörper begriffen, nicht in ſich, nur in ihm ihre Einheit haben, daher nothwendig fallen oder ſich unfrei, gemäß der Schwere bewegen, Raum und Zeit nicht gleich, ſondern ungleich ſetzend, denn die Räume verhalten ſich im Fall, wie die Quadrate der Zeiten. In dem Umlauf des Weltkörpers, gegründet in ſeiner Differenz (Entfernung) vom Centralkörper, vollendet ſich das Potenzverhältniß von Raum und Zeit, den Begriffen beider gemäß: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten ſich wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Das ſind die kepler'ſchen Geſetze, die Bruno mit den Worten einführt: „merke, o Freund, den Sinn der Geſetze, die ein göttlicher Verſtand uns enthüllt zu haben ſcheint", und nachdem er ſie dargethan: „keine ſterbliche Rede iſt fähig, jene himmliſche Weisheit

würdig zu preiſen oder die Tiefe des Verſtandes auszumeſſen, welche in jenen Bewegungen angeſchaut wird".

Es iſt wohl zu bemerken, wie Schelling in den Auseinanderſetzungen des Bruno nicht den Gehalt ſeiner naturphiloſophiſchen Ideen, aber die Form ihrer Darſtellung ändert und an die Stelle der Entwicklung die Deutung und Symbolik ſetzt, wodurch ſich mit der Darſtellung auch die Sache verdunkelt. Er ſelbſt fühlt dieſen Mangel und entſchuldigt ihn mit der Schwierigkeit des Objects und einem ſpöttiſchen Seitenblick auf Fichte: „es ſei unmöglich einen ſonnenklaren Bericht über das Univerſum abzufaſſen" *).

## III.

### Die Weltgegenden der Philoſophie.

Jene abſolute Einheit der Gegenſätze iſt das Grundthema der ächten Speculation in allen ihren großen und wahren Formen, gleichſam das Urmetall der Wahrheit, das in dieſen Formen unter verſchiedenem Gepräge erſcheint; ſie iſt das Princip und der Schwerpunkt der Erkenntniß, und wie der Schwerpunkt der Erde von vier verſchiedenen Seiten angeſehen werden kann, ſo hat ſich dieſes Princip vorzüglich in vier Formen ausgeſprochen, die gleichſam die vier Weltgegenden der Piloſophie bezeichnen: Materialismus, Intellectualismus, Realismus und Idealismus, darſtellend, wie Schelling die Vergleichung ſpielend fortſetzt, den Weſten, Oſten, Süden und Norden der Gedankenwelt. Alle übrige Philoſophie, die nicht in einer dieſer Richtungen nach dem Schwerpunkte hin orientirt iſt, ſchweift in der Irre und gründet ihre ſogenannten Lehren auf die Nichteinheit,

*) Bruno S. 260. Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. 402.

auf den Gegenſatz des Idealen und Realen, wie er ſich im gemeinen Bewußtſein ausſpricht. „Dieß gilt von dem Pöbel der jetzt Philoſophirenden*).“

### 1. Materialismus.

Das göttliche und natürliche Princip der Dinge ſind in der Wurzel Eines. Wird dieſe Einheit als Materie begriffen, ſo entſteht der ächte Materialismus von uralter Abkunft, der alle wahren Probleme in ſich ſchließt und darum den Keim der höchſten Speculation ausmacht. Ihm entgegen ſteht der falſche Materialismus, der die Materie von dem geiſtigen Princip abſondert und in dieſer Abſonderung fixirt und tödtet. Je weiter der Materialismus in ſeiner falſchen Richtung fortſchreitet, um ſo unwahrer und lebloſer werden ſeine Begriffe: zuerſt wird die Materie als der formloſe Stoff gefaßt und gleichgeſetzt dem Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge, dieſen Fehlgriff beging ſchon Plato; dann wird ſie gleichgeſetzt den Körpern ſelbſt, dann der unorganiſchen Maſſe, und da unter dieſem Geſichtspunkt alle innere Einheit und Verwandtſchaft der Dinge verneint werden muß, ſo bleibt zuletzt nichts übrig, als die Auflöſung der einen Materie in zahlloſe Atome, die Setzung unveränderlich beſtimmter Urſtoffe, als deren todtes Behältniß die große Schachtel der Welt gilt. Dann iſt der Tod das Princip der Dinge und alle lebendige Naturanſchauung bis in die Wurzel erſtorben**). Der ächte Materialismus iſt hylozoiſtiſch, er faßt die Materie nicht als den Stoff, der von außen geformt wird, ſondern der ſich ſelbſt geſtaltet, die formende Kraft, alſo die Formen oder Ideen in ſich trägt und aus ſich entwickelt, daher nichts Anderes

*) Bruno S. 307—310.

**) Ebendaſ. S. 310 flgd. 315 flgd.

iſt als das Vermögen und Princip der Entwicklung. Ohne die Abſonderung des Endlichen vom Abſoluten giebt es keine Entwicklung, das Vermögen aber zu dieſer Abſonderung kann nur im Abſoluten ſein und iſt nur aus ihm zu begreifen. Eben darin beſteht die ungetrennte Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, der Form und Materie. Wo eine Form iſt, ſind alle. Die Form aller Formen in ungetrennter Einheit mit der Materie iſt die Weltſeele. Die Entwicklung der Welt iſt zeitlich, das Prinzip zur Entwicklung iſt ewig. Das iſt die Ewigkeit der Materie und ihre ewige Einheit mit der Form: das Princip des beſeelten Ganzen. Dieſe Einheit der Form und Materie haben die Alten angeſchaut in dem Mythus von der Vermählung des Reichthums mit der Armuth, des Poros und der Penia, der Erzeugung des Eros; darum hat man die Materie das empfangende, die Form das erzeugende Princip, jene die Mutter, dieſe den Vater der Dinge genannt, die Materie als „Dyas", die Form als „Monas" bezeichnet. „Die Entwicklung geſchieht nur innerhalb des alles umſchließenden und ewigen Princips der Materie. Es iſt ein Licht, das in allem leuchtet, und eine Schwerkraft, welche dort den Körpern den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Beſtand und Weſen giebt. Jenes iſt der Tag, dieſe die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag iſt, ſo unendlich iſt auch ihre Nacht. In dieſem allgemeinen Leben entſteht keine Form äußerlich, ſondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunſt. Es iſt ein Verhängniß aller Dinge, ein Leben, ein Tod; nichts ſchreitet vor dem anderen heraus, es iſt nur eine Welt, eine Pflanze, von der alles was iſt nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verſchieden nicht dem Weſen, ſondern der Stufe nach, ein Univerſum, in Anſehung deſſelben aber alles herrlich, wahrhaft

göttlich und ſchön, es ſelbſt aber unerzeugt an ſich, gleich ewig mit der Einheit ſelbſt, eingeboren, unverwelklich*)."

## 2. Intellectualismus.

Die Entartung des Materialismus aus einer ſpeculativen und lebendigen Weltanſchauung in die gedankenloſe Vorſtellung einer todten Natur mußte die entgegengeſetzte Richtung des Intellectualſyſtems hervorrufen, das alles Leben in die Ideen und den Geiſt flüchtet. Der falſche Materialismus verneint mit dem Leben auch die Entwicklung und iſt unfähig, ſie zu faſſen. Jetzt wird die Entwicklung der Welt begründet aus dem Weſen der geiſtigen Natur, die Materie wird zur bloßen Erſcheinung, zur beſchränkten und verworrenen Vorſtellung, jedes Ding bildet einen Mikrokosmus, eine Vorſtellung des Univerſums in ſeiner beſchränkten und eigenthümlichen Weiſe, jedes Ding iſt auf ſeine Art das Ganze, je deutlicher ſeine Weltvorſtellung iſt, um ſo vollkommener iſt ſeine Natur. Daher bilden alle Dinge von innen heraus ein fortſchreitendes Stufenreich, die Eigenthümlichkeit jedes Dinges iſt ſeine Entwicklungsſtufe, „jedes ſtellt das Univerſum vor gemäß ſeiner Entwicklungsſtufe", darum iſt jedes vorſtellend und ſtrebend, denkend und wollend, ein beſchränktes Abbild des abſoluten Erkennens, in welchem das Ganze vollkommen klar und deutlich vorgeſtellt wird als Ideenwelt, worin Vorbild und Gegenbild vollkommen gleich ſind. Die Körper ſind Erſcheinungen, die Weſen, die ihnen zu Grunde liegen, ſind beſchränkte Einheiten, die abſolute Einheit iſt Gott. „Die Einheit ſeiner Vollkommenheit iſt der allgemeine Ort aller Einheiten und verhält ſich zu ihnen, wie ſich im Reiche des Scheins ſein

*) Ebendaſ. S. 311—315 (insbeſ. S. 313 flgd.).

Ebenbild der unendliche Raum zu den Körpern verhält, der, unberührt von den Schranken des Einzelnen, durch alle hindurchgeht. Nur ſofern die Vorſtellungen der Einheiten unvollſtändig, eingeſchränkt, verworren ſind, ſtellen ſie das Univerſum außer Gott und zu ihm, als zu ſeinem Grunde, ſich verhaltend, ſofern aber adäquat, in Gott vor. Gott alſo iſt die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt Alles und zu ihm geht Alles. Die Erſcheinungswelt iſt nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur ſofern ſie den getrübten Schein der Einheit erblicken, iſt ihnen das Univerſum ſinnlich, beſtehend aus abgeſonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar ſind; die Einheiten ſelbſt aber ſind wieder abgeſondert von Gott nur in Bezug auf die Erſcheinungswelt, an ſich aber in Gott und Eins mit ihm*)."

### 3. Realismus und Idealismus.

Wir erkennen in dieſer Schilderung deutlich die wohlverſtandene Lehre von Leibniz. Es leuchtet ein, daß der wahre Materialismus und der wahre Intellectualismus, verſchieden in ihren Ausgangspunkten und Richtungen, auf daſſelbe Ziel hinſtreben: ſie ſind einverſtanden in dem Princip der Identität und der Entwicklung. Dieſe Identität ſoll erkannt werden: das iſt die Aufgabe, welche bleibt, und in welcher Realismus und Idealismus übereinſtimmen, während ſie entgegengeſetzt ſind in der Art ihrer Betrachtung. Die Löſung dieſer Aufgabe kann nur in einer ſolchen Erkenntniß der Identität beſtehen, aus welcher die Entwicklung d. h. der relative Gegenſatz von Natur und Geiſt, von Denken und Sein einleuchtet. Es iſt daher falſch, das Abſolute

*) Ebendaſ. S. 315—321.

mit einer Seite jenes Gegenſatzes zu identificiren und daſſelbe entweder (in Rückſicht auf ſein Weſen) bloß als Sein oder (in Rückſicht auf ſeine Form) bloß als Denken oder Erkennen zu faſſen. Das erſte iſt der Fehler des einſeitigen Realismus, das zweite der des einſeitigen Idealismus. Der Gegenſatz von Denken und Sein iſt dem Abſoluten nicht ebenbürtig, ſondern untergeordnet. Es iſt daher falſch, dieſen Gegenſatz abſolut gelten zu laſſen entweder in der Identität oder ſchlechthin als ſolchen. In dieſem letzteren Fall entſteht aus dem Gegenſatz der Dualismus, der das Denken zum Princip macht und ihm das Sein ſchlechthin entgegenſetzt, eine Lehre, von der Bruno ſagt, ſie charakteriſire ganz und gar „die Unmündigen in der Philoſophie". Wird aber jener Gegenſatz in die abſolute Einheit ſelbſt gelegt, ſo daß Denken und Sein (Ausdehnung) für die unmittelbaren Eigenſchaften oder Attribute des Abſoluten angeſehen werden, ſo wird die Form des letzteren gänzlich verkannt, und es entſteht ein Syſtem, welches man irrthümlich für „den vollendetſten Realismus" zu halten pflegt. Offenbar das Syſtem Spinozas! So weit entfernt ſich Schelling in ſeinem Bruno von der Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie, worin er mit Spinoza und deſſen Lehre von den entgegengeſetzten Attributen Gottes ausdrücklich gemeinſame Sache gemacht hatte*).

Es iſt demnach die abſolute Einheit ſo zu begreifen, daß der Gegenſatz von Denken und Sein „nur der Potenz, nicht aber der That nach" in ihm enthalten iſt, daß ſein Weſen in der abſoluten Identität, ſeine Form im abſoluten Erkennen (Subject-Object = intellectuelle Anſchauung) beſteht. Das abſolute Subject-Object läßt ſich als „Ichheit" bezeichnen, nur darf dieſe nicht im

*) Ebendaſ. S. 323 flgd. S. oben Buch II. Cap. XXXII. S. 785 folgd.

relativen, ſondern nur im abſoluten Sinn gelten, als „abſolute Ichheit“. Wird ſie im relativen Sinn genommen, ſo wird ſie in die Sphäre der relativen Einheit und Differenz herabgeſetzt, ſo ſind Weſen und Form des Abſoluten einander ungleich, ſo wird zwiſchen dem Abſoluten und dem Wiſſen ein unauflöslicher Gegenſatz befeſtigt, dann iſt die abſolute Einheit unerreichbar durch die Erkenntniß, alſo unabhängig von dieſer, daher nur gültig für das Handeln, ſie wird für das Handeln zur unendlichen Aufgabe, für das Denken Sache des Glaubens, für die Natur ein äußerer Zweck, für welchen die Natur ſelbſt nichts anderes iſt als Stoff und Mittel; die Speculation iſt zu Ende, die Natur verfällt von neuem der Nützlichkeitslehre, und die Philoſophie geht wieder zuſammen mit dem „Inbegriff des gemeinen Bewußtſeins“. Bruno ſchildert die fichte'ſche Philoſophie, und Lucian antwortet auf die Frage, ob dieſe Kritik nicht zutreffend ſei: „ganz gewiß“*).

Was Schelling vier Jahre ſpäter polemiſch gegen Fichte erklärt, läßt er hier ſeinen Bruno in friedlicher Weiſe demonſtriren. Der Gegenſatz von Realismus und Idealismus führt ſich zurück auf den Gegenſatz des relativen und abſoluten Idealismus, das beſtändige Thema der philoſophiſchen Streitfrage zwiſchen Fichte und Schelling. Der relative Idealismus ſteht im Gegenſatz zum Realismus, der abſolute ſteht über beiden, er iſt „die Philoſophie ohne allen Gegenſatz“, „die Philoſophie ſchlechthin“**).

In Wahrheit iſt nur die Einheit von Denken und Sein, des Idealen und Realen, des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge: die abſolute Einheit und die getrennte. In die getrennte fällt der Gegenſatz, nicht in die abſolute, in den Gegenſatz gehört

*) Bruno S. 324—327. **) Ebendaſ. S. 322 flgd.

die Entwicklung der Welt, das erſcheinende Weltall, das göttliche Leben in der Zeit, in der Natur und Menſchheit. Wir erkennen in der natürlichen Welt „die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit", in der geiſtigen „die nothwendige Gottwerdung des Menſchen". „Indem wir auf dieſer geiſtigen Leiter frei und ohne Widerſtand auf und ab uns bewegen, ſehen wir, jetzt herabſteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufſteigend und alles wieder auflöſend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur." So iſt das göttliche Leben in der Welt eine werdende Offenbarung Gottes, es geht ein in die Entwicklung und den Wechſel der Dinge, es trägt und leidet das Schickſal der Welt und erhebt ſich aus der Nacht zum Licht, aus dem Tode zum Leben. So erhellen ſich „die Vorſtellungen von dem Tode eines Gottes, die in allen Myſterien gegeben werden, die Leiden des Oſiris und der Tod des Adonis"*).

Aus der ungetrennten Einheit des Abſoluten die getrennte, aus der Identität den Gegenſatz, aus Gott die Entwicklung der Welt ableiten und erkennen, iſt das Problem, deſſen Löſung die Identitätslehre jetzt zu ihrem Thema gemacht hat und von jetzt an unverwandt im Auge behält. Es iſt zugleich das Grenzproblem ihrer Entwicklung. Gegen Ende unſeres Dialogs wiederholt Schellings Bruno, was Giordano Bruno geſagt hatte: „den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt"**).

*) Ebendaſ. S. 328 flgd. **) Ebendaſ. S. 328.

# Sechsunddreißigſtes Capitel.

## Philoſophie und Religion.

### I.

### Die Religionsfrage.

Wir kennen das Problem, in welchem die Identitätslehre ſteht. Die Einheit des Abſoluten und des Univerſums, der Begriff des Ἓν καὶ πᾶν gilt, aber nicht in einem Sinn, der den Unterſchied Gottes und der Welt aufhebt und zwiſchen beiden eine völlige widerſpruchsloſe Gleichung behauptet; vielmehr beſteht zwiſchen Gott und Welt nicht bloß ein Unterſchied, ſondern ein Gegenſatz, eine Trennung, ein Widerſtreit, den der Gottesbegriff nicht etwa nur zuläßt, ſondern zu ſeiner eigenen Geltung fordert, ohne welchen das Abſolute im Geiſte der neuen Identitätslehre nicht wäre, was es iſt, alſo ein Widerſtreit nicht auf Koſten der abſoluten Einheit, ſondern kraft derſelben. Die Frage iſt von eminenter Bedeutung, denn ſetzen wir das Abſolute gleich der Welt, beide in ungetrennter und untrennbarer Einheit, ſo iſt auch zwiſchen Gott und Menſch kein Zwieſpalt, ſo iſt im Menſchen kein Gefühl einer ſolchen Trennung, kein Bedürfniß nach Verſöhnung und Wiederherſtellung der Einheit mit Gott, ſo iſt in der Welt kein Uebel und kein Böſes möglich, von dem eine Erlöſung nothwendig wäre. Ohne menſchliches Erlöſungsbedürfniß d. h. ohne getrennte Einheit des göttlichen und menſch-

lichen Lebens giebt es keine Religion, ohne die Möglichkeit des Böſen keine menſchliche Freiheit. Wir haben es zunächſt mit der Frage der Religion zu thun.

Es giebt eine pantheiſtiſche Lehre, welche Gott und das Univerſum im Sinne der bloßen Natur einander völlig gleichſetzt und darum, wie religiös immer die Geſinnung des Philoſophen ſein mag, unvermögend iſt, aus den Mitteln ihrer Erkenntniß die Thatſache der Religion in der Welt zu begründen. Solcher Art war die Lehre Spinozas, wie Brunos; ſolcher Art ſcheint das Identitätsſyſtem Schellings zu ſein, denn dieſes Syſtem rühmt ſich der intimſten Verwandtſchaft mit Spinoza und Giordano Bruno, es hat einen offen und begeiſtert ausgeſprochenen pantheiſtiſchen Charakter, es hat dieſen Charakter in den Vordergrund gerückt und ſo hell erleuchtet, daß er den Anhängern, wie den Gegnern als der herrſchende Grundzug in die Augen fallen mußte. Daher war es nahe gelegt, Schellings pantheiſtiſche Identitätslehre rein naturaliſtiſch zu nehmen und im Gegenſatz zur Religionslehre.

Wir reden jetzt nicht von den Gegnern, ſondern von den Anhängern, die Schellings philoſophiſches Syſtem in jenem naturaliſtiſch-pantheiſtiſchen Sinn auffaſſen und bejahen, darin einverſtanden, daß mit dieſem Syſtem die Religion unverträglich ſei. Hier giebt es zwei Möglichkeiten: entweder man bejaht die Philoſophie ohne Einſchränkung und verneint die Religion überhaupt, oder man bejaht die Philoſophie limitirend und verneint (nicht die Religion, ſondern) die philoſophiſche Religionslehre. Der erſte Fall gilt von den Anhängern einer pantheiſtiſchen Vorſtellungsart, wie ſie Schelling ſelbſt noch vor wenigen Jahren in ſeinem „epikuriſchen Glaubensbekenntniß" ausgeſprochen, und die Fr. Schlegel als den „Enthuſiasmus für die Irreligion" bezeichnet hatte; im zweiten Fall dagegen gilt die Religion als jenſeits aller Philoſophie

und wird dieſer entgegengeſetzt als ihre nothwendige Ergänzung, die nicht in der Erkenntniß, ſondern im Glauben, in der Ahnung des Seligen, in einer beſonderen, der Philoſophie unzugänglichen Art der Intuition, mit einem Wort im Gegentheil der Philoſophie beſtehe. Die letztere, unfähig die Religion zu erkennen, müſſe dieſelbe anerkennen und auf dieſe Weiſe über ſich und ihre Schranke hinausgehen. Dieß war der Standpunkt, den Eſchenmayer, einer der erſten und damals wichtigſten Anhänger Schellings unmittelbar nach deſſen Bruno geltend machte in ſeiner Schrift: „die Philoſophie in ihrem Uebergange zur Nichtphiloſophie" (1803)*).

Aus den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums und den Unterredungen im Bruno wiſſen wir ſchon, wie wenig Schelling geſonnen war, das Problem der Religion preiszugeben und gleichſam aus der Philoſophie zu entlaſſen, vielmehr hat er in dem religiöſen Problem auch den Schwerpunkt des philoſophiſchen erkannt, das eigentliche Myſterium der Philoſophie. Jenes „epikuriſche Glaubensbekenntniß" iſt nicht mehr das ſeinige; ſeit dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus hat er zu wiederholten malen verſucht, aus der Tiefe der Identitätslehre die philoſophiſche Religionslehre zu begründen; jetzt, veranlaßt durch Eſchenmayers „merkwürdige Schrift", geht er direct auf die Frage ein und giebt ſtatt der dialogiſchen Fortſetzung des Bruno die Abhandlung „Philoſophie und Religion" (1804), die das beabſichtigte zweite Geſpräch dem Stoff nach in ſich aufnimmt. Wegen dieſes unmittelbaren, zeitlichen und inneren Zuſammenhangs mit dem Bruno rechne ich dieſe Schrift noch zur Entwicklung der Identitätslehre und beſtimme ſie als deren Endpunkt.

*) S. oben Buch I. Cap. IV. S. 57—59. Cap. VII. S. 145 flgd.

Die Art, wie Schelling, indem er gegen beide auftritt, Eſchenmayer von den naturaliſtiſchen Anhängern ſeiner Lehre unterſcheidet, bezeichnet ſeinen Standpunkt gegenüber der Religionsfrage: in jenem anerkennt er den Widerſtreit eines edlen und ſcharfſinnigen Geiſtes, nur daß ſich derſelbe der ſpeculativen Erkenntniß der Religion und ihrer Objecte weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigt habe; dieſe behandelt er mit der größten Geringſchätzung, ſie ſind ihm „unerbetene Anhänger, die ohne begeiſtert zu ſein den Thyrſus tragen" und, unfähig die eigentlichen Myſterien der Wiſſenſchaft zu faſſen, ſich in ihre Außenſeite werfen und dieſe zur Carricatur ausdehnen. „Die Außenſeite überlaſſen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft, rühre nicht, Bock! denn es brennt*)."

Philoſophie und Religion haben ein gemeinſames Heiligthum, worin ſie vollkommen übereinſtimmen, es iſt die Einſicht in die tiefſten und verborgenſten Dinge: die Lehre von Gott und der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott, die darauf gegründete Sittenlehre, „eine Anweiſung zum ſeligen Leben", betreffend den Urſprung und Endzweck der Menſchheit und die Unſterblichkeit der Seele. Nichts anderes war der Inhalt der älteſten Myſterien, in denen Philoſophie und Religion eine ungetrennte Einheit ausmachten, jene religiös, dieſe tiefſinnig und ſpeculativ war. Das Band wurde zerriſſen, die Philoſophie wurde Sache der Schule, die Religion exoteriſcher Volksglaube und „die einzig großen Gegenſtände, um deren willen es allein werth iſt zu philoſophiren und ſich über das gemeine Wiſſen zu erheben", gingen verloren. Jetzt iſt die Aufgabe, ſie der Philoſophie zurückzugewinnen und ihre Einheit mit

*) S. W. Bd. VI. Philoſophie u. Religion. S. 11—70. Vorbericht. S. 13—15. Einleitg. S. 16—20.

der Religion durch die Einſicht jener Objecte wiederherzuſtellen*). Die Centralfrage geht auf die Abkunft des Endlichen aus dem Abſoluten, „die ewige Geburt der Dinge“: dieſes Problem, das in der Darſtellung des Syſtems ſich ſchon hervorgedrängt hatte, aber ungelöſt geblieben, dann im Bruno als das große Myſterium der Philoſophie erſchienen war, bildet das Grundthema der gegenwärtigen Schrift und beherrſcht von jetzt an den Ideengang Schellings. „Ich werde verſuchen,“ ſagt er im Rückblick auf den Bruno, „von dieſer Frage den Schleier ganz hinwegzuheben**).“

## II.

## Die Löſung der Frage.

### 1. Gott und die Welt in Gott.

Die Frage kann nur gelöſt werden aus einer wirklichen Gotteserkenntniß. Wird die Religion der Philoſophie entgegengeſetzt, ſo wird der letzteren eine ſolche Erkenntniß abgeſprochen; es heißt: das Weſen Gottes ſei dem ſpeculativen Denken unerreichbar, das Abſolute der Philoſophie ſei nicht der Gott der Religion oder, was daſſelbe bedeutet, die Idee des Abſoluten ſei nicht das Abſolute ſelbſt. Denn die Idee des Abſoluten ſei durch das Denken producirt, alſo ein Product, ſie ſei, als „Einheit des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven“, aus dieſen beiden Factoren zuſammengeſetzt, alſo ein Zuſammengeſetztes, weder einfach noch unbedingt, daher weit entfernt, ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Weſens zu ſein. Anders ausgedrückt: die Erkenntniß des Abſoluten ſei und bleibe eine vermittelte, darum ihrer Natur nach unfähig, dem Weſen Gottes gleichzukommen.

*) Ebendaſ. Einleitg. S. 16 u. 20. **) Ebendaſ. S. 29.

Setzt man die Realität des Abſoluten „außer und unabhängig von der Idealität" d. h. von allem Erkennen, ſo iſt eine unmittelbare Erkenntniß deſſelben unmöglich, es giebt dann nur eine vermittelte, dann iſt die Idee des Abſoluten bloß ſubjectiv, alſo nicht das Abſolute ſelbſt, dann iſt das Abſolute im philoſophiſchen Verſtande nicht Gott im Sinne der Religion. Jene Einwürfe ſind daher zutreffend, *wenn* die obige Vorausſetzung gilt, ſie gilt von den dogmatiſchen Syſtemen, wie von Kant und Fichte, ſie trifft dagegen nicht die Lehre Schellings und iſt dieſer gegenüber ein Mißverſtändniß von Grund aus*).

Die Frage nach der Einheit der Philoſophie und Religion liegt in der einfachſten Form vor uns, ſie hängt davon ab, ob es eine *unmittelbare Erkenntniß* des Abſoluten giebt oder nicht? Das Object einer vermittelten Erkenntniß *iſt* nicht abſolut, darum heißt die Alternative: entweder iſt die Erkenntniß Gottes unmittelbar, oder es giebt überhaupt keine. Schon früher hatte Schelling geſagt: „die abſolute Erkenntniß iſt zugleich die Erkenntniß des Abſoluten." Giebt es überhaupt *keine* Erkenntniß des Abſoluten, ſo iſt es in keiner Weiſe erkennbar, in keiner offenbar, weder in philoſophiſcher noch in religiöſer, dann fällt der Gegenſatz von Philoſophie und Religion, weil beide fallen. Sie fallen nur durch ihren Gegenſatz, ſie gelten nur durch ihre Einheit.

Nun leuchtet ein, daß jene Vorausſetzung von „der Realität des Abſoluten außer und unabhängig von der Idealität" in der dualiſtiſchen Lehre von dem Verhältniß des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven wurzelt. Dieſen Dualismus entwurzelt zu haben, darin liegt die ganze Bedeutung der Iden-

*) Ebendaſ. „Idee des Abſoluten". S. 21—27.

titätslehre, gegen welche daher alle obigen Gründe und Einwürfe hinfällig ſind. Die Identitätslehre bejahen und dennoch aus den bekannten Gründen den Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Religion, „die Nichtphiloſophie des Glaubens" behaupten, iſt daher ein Zeichen nicht bloß falſcher, ſondern verworrener Auffaſſung. Das Princip der Identitätslehre iſt die abſolute Einheit (Indifferenz) des Idealen und Realen, ein Princip, das nicht aus ihr, ſondern aus dem ſie folgt.

Die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten iſt der allein gültige Fall. Unmittelbar kann nicht ein fremdes Object, ſondern nur das eigene Weſen erkannt werden. Daher iſt das Abſolute nur dann erkennbar, wenn es ſich ſelbſt erkennt oder anſchaut, daher iſt das Selbſterkennen oder die Selbſtanſchauung die ſeinem Weſen allein entſprechende und abſolut nothwendige Form. Aus dem Begriff der abſoluten Einheit des Idealen und Realen in der Form des Selbſterkennens folgt alles Weitere.

Wenn das Ideale als ſolches zugleich das Reale ſein ſoll, ſo kann das Reale nichts anderes ſein als „das Ideale ſelbſt in einer anderen Geſtalt", die Geſtalt oder Form des Idealen iſt Idee; das Abſolute iſt Selbſtgeſtaltung; was es geſtaltet, ſind Ideen, in dieſen formt es ſich oder macht ſich gegenſtändlich, daher ſind die Ideen die wirklichen Gegenbilder, in denen das Abſolute ſich ſelbſt gegenwärtig, anſchaulich, objectiv iſt. Seine Selbſtgeſtaltung iſt ſeine „Selbſtrepräſentation", der Proceß ſeiner Selbſtobjectivirung oder Selbſtanſchauung. Eben darin beſteht, was die Einheit des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven genannt wird: dieſe Einheit iſt alſo keine Zuſammenſetzung, ſondern „das ſchlechthin Ideale in der ewigen Umwandlung der reinen Idealität in Realität".

Verſtehen wir genau dieſe Realität, das wirkliche Gegenbild

des Abſoluten, worin es ſich anſchaut, ſich objectivirt; faſſen wir dieſe Beſtimmung in ihrer ganzen Bedeutung. Dieſes Gegenbild wäre nicht, was es iſt, wenn es nicht auch abſolut wäre: es iſt „ein anderes Abſolutes", es wäre als bloßer Schatten, als weſen- und machtloſes Idol nicht abſolut, nur Bild, aber nicht göttliches Gegenbild, bloß ideal, nicht zugleich real, dann wäre das Abſolute nicht die Einheit des Idealen und Realen, es wäre überhaupt nicht. Darum hat die Idee als göttliches Gegenbild auch ihrerſeits die Macht, die Idealität in Realität umzuwandeln d. h. Ideen zu produciren, die ſelbſt productiv ſind, ſie entfaltet ſich zur Ideenwelt: das iſt die Welt in Gott, „die ganze abſolute Welt mit allen Abſtufungen der Weſen", das All in vollkommener Einheit. „Bis hieher iſt nichts, das nicht abſolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre". In dieſer göttlichen Welt iſt nichts wahrhaft Beſonderes. Die Ideenwelt iſt die Entfaltung Gottes, ſeine Selbſtobjectivirung, der zeitloſe Proceß ſeiner Offenbarung, ſein Werden im ewigen Sinn, das Schelling ſehr charakteriſtiſch bezeichnet als „die wahre transſcendentale Theogonie". Denn das göttliche Selbſterkennen iſt die Bedingung alles Erkennens. Aber wie entſteht aus der göttlichen Natur die endliche, aus der Intellectualwelt die körperliche, aus der ewigen Einheit der Dinge das wahrhaft Beſondere? In dieſer Frage liegt das große Geheimniß *).

### 2. Der Abfall und die Welt außer Gott.

Daß die endliche und materielle, in Raum und Zeit ausgedehnte Welt in ſich unvollkommen und nicht abſolut, vielmehr das Gegentheil des Abſoluten iſt, leuchtet ſogleich ein. Wie aber

*) Ebendaſ. „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten und ihr Verhältniß zu ihm." S. 28—35.

verhält ſich zum Abſoluten dieſe ihm entgegengeſetzte und widerſtreitende Welt? Es handelt ſich um den Urſprung der Materie, den Schelling als „eines der höchſten Geheimniſſe der Philoſophie" bezeichnet. Die Materie iſt von Gott entweder unabhängig oder abhängig: das iſt die Alternative, die noch keine dogmatiſche Philoſophie überwunden hat. Setzen wir ſie als unabhängig, ſo wird ein dem Abſoluten entgegengeſetztes, zweites Weltprincip angenommen und ein Dualismus gleich der perſiſchen Religionslehre eingeführt, mit dem ſich der Begriff des Abſoluten nicht mehr verträgt, er wird durch dieſe Art der Entgegenſetzung beſchränkt, alſo verneint. Setzen wir die Materie als abhängig, ſo wird, wie immer dieſe Abhängigkeit gefaßt werde, Gott zum Urheber des Unvollkommenen und Böſen gemacht, und es entſtehen gegen ſeine Abſolutheit alle die Einwürfe, gegen welche ſelbſt Leibniz für nöthig fand, Gott zu vertheidigen*).

Die Abhängigkeit gilt entweder als eine unmittelbare oder mittelbare. Sie iſt mittelbar, wenn zwiſchen Gott und der Materie, dem oberſten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur ein ſtetiger Zuſammenhang oder Uebergang durch eine Reihe von Mittelgliedern oder Zwiſchenſtufen ſtattfindet, wie das Licht zuletzt an der äußerſten Grenze des Erleuchtungskreiſes in Finſterniß übergeht. Dieß war die Vorſtellungsweiſe der alten Emanationslehre, wonach aus dem Göttlichen allmälig ſein Gegentheil hervorgeht, alſo jenes allmälig aufhört zu ſein, was es iſt, mithin überhaupt zu ſein aufhört; ſtatt in Realität ſich zu verwandeln, geht es über in Privation. Die Abhängigkeit iſt unmittelbar, wenn der Gottheit die form- und ordnungsloſe Materie als der zu geſtaltende und empfängliche Stoff untergelegt wird,

*) Ebendaſ. S. 47.

den ſie mit den Urbildern der Dinge befruchtet. Dieß iſt die Vorſtellung des platoniſchen Timäus, den Schelling jetzt als den „roheſten Verſuch", die Materie von Gott abhängig zu machen, bezeichnet, „als eine Vermählung des platoniſchen Intellectualismus mit den roheren, kosmogoniſchen Begriffen, die vor ihm geherrſcht hatten". Der Name Plato werde entweiht, wenn man ihn, „das Haupt und den Vater der wahren Philoſophie", für den Urheber dieſer Lehre halte*).

Jetzt iſt das Problem auf einen Punkt geführt, von wo nur ein Ausweg übrig bleibt, der den Dualismus ebenſo ſehr als den ſtetigen Zuſammenhang vermeidet: es giebt zwiſchen Gott und Materie weder eine Brücke noch einen abſoluten Gegenſatz. Die Verneinung des Dualismus fordert die Begründung der endlichen Natur aus dem Abſoluten, alſo einen gewiſſen Zuſammenhang zwiſchen ihr und Gott; die Verneinung jeder Möglichkeit eines ſtetigen Ueberganges fordert den Abbruch. Der Urſprung der Materie iſt nicht durch einen ſtetigen Hervorgang aus dem Abſoluten, ſondern nur durch „ein vollkommenes Abbrechen der Abſolutheit", durch einen Sprung denkbar, „er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen". Dieß iſt die wahre und tiefſinnige Lehre Platos, die man nicht im Timäus, ſondern im Phädon und den ihm geiſtesverwandten Dialogen zu ſuchen habe**).

Das Abſolute iſt das allein wahre Sein, außer dem Nichts iſt; der Abfall vom Abſoluten producirt darum nothwendig das nicht wahrhaft wirkliche Sein, das Endliche als Gegentheil des Unendlichen und Ewigen. Nun aber ſetzt der Abfall vom

*) Ebendaſ. S. 35—37. Vgl. voriges Cap. S. 844. S. oben Cap. XXVI. S. 660—62.

**) Philoſophie und Religion. S. 38 flgd.

Abſoluten das Sein in ihm voraus, es muß daher gefragt werden: wie iſt im Abſoluten ein Abfall von demſelben überhaupt möglich? Nicht der Abfall ſelbſt, nur ſeine Möglichkeit kann und ſoll aus dem Abſoluten begründet werden: in der Auflöſung dieſer Frage liegt das ganze Gewicht unſerer Schrift.

Nun iſt ſchon dargethan, daß zum Abſoluten nothwendig ſein Gegenbild gehört, welches, ohne ſelbſt abſolut zu ſein, nie das wirkliche Gegenbild des Abſoluten wäre; es hat darum nothwendig den Charakter der Selbſtändigkeit und Freiheit. „Das ausſchließend Eigenthümliche der Abſolutheit iſt, daß ſie ihrem Gegenbild mit dem Weſen von ihr ſelbſt auch die Selbſtändigkeit verleiht. Dieſes Inſichſelbſtſein iſt Freiheit, und von jener erſten Selbſtändigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichſam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt“*). In dieſem Begriffe der Freiheit liegt die Auflöſung der obigen Frage.

Es leuchtet ein, daß die Freiheit des Gegenbildes abſolut nothwendig iſt, denn mit ihrer Aufhebung wäre das Abſolute ſelbſt aufgehoben. Hier iſt der Punkt, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identiſch ſind. Nun aber wäre das Gegenbild nur ſcheinbar, nicht im Ernſte frei und ſelbſtändig, wenn es ſich nicht in ſeiner Selbſtheit ergreifen und von dem Abſoluten losreißen könnte; es wäre nicht „ein anderes Abſolutes“, wenn es ſich als dieſes Andere nicht zu bethätigen d. h. aus eigener Kraft von Gott zu trennen vermöchte. Dieſe Trennung iſt der Abfall, möglich nur durch die Freiheit des Gegenbildes, wirklich nur durch deſſen eigenſte That; der Grund ſeiner

*) Ebendaſ. S. 39.

Möglichkeit liegt in Gott, der Grund ſeiner Wirklichkeit in ihm ſelbſt. Ohne die Wirklichkeit ſeiner Trennung von Gott iſt die Freiheit des Gegenbildes kraftlos und nichtig, ohne Freiheit iſt das Gegenbild des Abſoluten unwirklich, ohne ſein wirkliches Gegenbild iſt das Abſolute ſelbſt unmöglich. Auf dieſe Weiſe wird der Zuſammenhang zwiſchen Gott und dem Abfall ſeines Gegenbildes vollkommen begreiflich und zugleich jede Theilnahme Gottes an dieſem Abfall ausgeſchloſſen: der Zuſammenhang reicht bis zur Möglichkeit des Abfalles und zerreißt mit der That ſelbſt *). Anders ausgedrückt: die Selbſtobjectivirung des Abſoluten iſt nothwendig ſeine Selbſtverdoppelung. Aus dieſem Begriff hatte ſchon Leſſing in ſeinem „Chriſtenthum der Vernunft" die Vernünftigkeit der Trinitätslehre erkannt, und Schelling war ſich gerade in dieſem Punkt ſeiner Uebereinſtimmung mit Leſſing wohl bewußt. Die Lehre von der Selbſtverdoppelung des Abſoluten iſt in keiner früheren Schrift ſo hell erleuchtet als in ſeiner Abhandlung über „Philoſophie und Religion" **).

Wird die Einheit mit Gott getrennt, ſo iſt die nothwendige Folge ein Daſein außer Gott. In dem göttlichen Gegenbilde beſteht die vollkommene Einheit des Idealen und Realen, d. h. ſeine Realität iſt unmittelbar durch die Idee beſtimmt und hat die vollſtändige Möglichkeit ihres Seins in ſich ſelbſt. Das Gegentheil davon iſt die nothwendige Folge des Abfalls, eine Realität, welche die vollſtändige Möglichkeit ihres Seins nicht in ſich ſelbſt, ſondern außer ſich hat: die Wirklichkeit in Zeit und Raum, die ſinnlich bedingte und materielle. So entſteht die endliche Natur, der endloſe Cauſalnexus der Dinge, worin jedes in die Kette aller verflochten iſt und in anderen außer ſich ſeine Urſache hat. Der

*) Ebendaſ. S. 39 u. 40. S. 51 flgd.

**) Vgl. dieſes Werk Bd. III. Buch III. Cap. V. S. 806—809.

Charakter der Endlichkeit fällt zuſammen mit dem der endlichen Nothwendigkeit. In dem göttlichen Gegenbilde war die abſolute Freiheit eines mit der abſoluten Nothwendigkeit; die Folge des Abfalls iſt der Verluſt beider: die endliche Nothwendigkeit und die nichtige Freiheit. Das Endliche kann nur entſtehen durch den Abfall von Gott, und durch dieſen kann nichts Anderes entſtehen als das Endliche. In dem Reiche des letzteren herrſcht das Geſetz der endlichen Nothwendigkeit oder des äußeren Cauſalnexus, und es iſt vollkommen unmöglich, ein endliches Ding unmittelbar aus dem Abſoluten zu erklären oder auf daſſelbe zurückzuführen. Schon daraus läßt ſich erkennen, wie das Sein der endlichen Dinge gegründet iſt im Abbruch der Einheit mit dem Abſoluten. Das ſinnliche Univerſum iſt die Folge des Abfalls, der Grund deſſelben iſt „die Idee, von Seiten ihrer Selbſtheit betrachtet“*).

Da nun der Charakter der Zeitlichkeit mit dem der Endlichkeit zuſammenfällt, ſo leuchtet ein, daß der Grund derſelben zeitlos iſt, alſo von einer Zeitfolge oder einem Uebergange von Gott zur endlichen Natur in keiner Weiſe geredet werden kann. Der Abfall iſt eine ewige (intelligible) That außer aller Zeit. Es giebt darum auch keine genetiſche Erklärung deſſelben in gewöhnlichem Sinn, denn dieſe hat es mit der zeitlichen Entſtehung der Dinge zu thun: der Abfall iſt unerklärlich. Und da das Abſolute ſelbſt an ihr keinen Theil hat, denn er begründet ein außergöttliches Daſein, ſo ändert er nichts an dem Weſen Gottes und ſeines Gegenbildes: er iſt daher in Rückſicht auf das Abſolute außerweſentlich oder accidentell. Der Abfall iſt eine That und zwar die eigenſte des Gegenbildes ſelbſt, nicht eine „That-Sache“, ſondern eine „That-Handlung“, wodurch dieſes

*) Philoſophie und Religion. S. 40 u. 41. S. 52.

ſich abſondert von Gott und etwas Beſonderes für ſich ſein will. Dieſes Fürſichſelbſtſein, durch die Endlichkeit fortgeleitet, erſcheint in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit, die als ſolche das Grundthema des ſinnlichen Univerſums, der abgefallenen Welt ausmacht. Die Ichheit iſt das allgemeine Princip der Endlichkeit, das des Sündenfalls. Hier erſcheint Fichtes Wiſſenſchaftslehre in einem eigenthümlich bedeutſamen Licht. Er hat durch den Begriff der Thathandlung das Weſen der Endlichkeit und des endlichen Bewußtſeins unter allen neueren Philoſophen am klarſten gedeutet, er hat das Princip des Sündenfalls in der höchſten Allgemeinheit ausgeſprochen und, wenn auch unbewußt, zum Princip ſeiner eigenen Lehre gemacht. Darum kann die Bedeutung ſeiner Philoſophie nicht groß genug angeſchlagen werden. Ihr Princip iſt nicht das letzte und höchſte, aber zu der tiefſten Einſicht, die es überhaupt giebt, der nothwendige und letzte Durchgangspunkt. Fichte hat das Weſen des Ich und deſſen Nichtigkeit durchſchaut, er hat einleuchtend gezeigt, wie „die Ichheit nur ihre eigene That iſt und nichts, abgeſehen von dieſem Handeln, ſie iſt nur für ſich ſelbſt, nicht an ſich ſelbſt". Das gute Princip iſt nicht ohne das böſe zu erkennen. „Wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philoſophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel*)."

### 3. Die Rückkehr zu Gott.

Die Ichheit offenbart das Weſen des Endlichen, ſie beſteht nicht bloß in der losgeriſſenen Freiheit, ſondern erkennt dieſelbe und erleuchtet ihre Nichtigkeit; ſie iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott und darum zugleich der Moment der Rück-

*) Ebendaſ. S. 41 — 43. S. 52. Vgl. Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. W. I. Bd. IV. S. 389.

kehr, wie der Planet, wenn er die größte Sonnenferne erreicht hat, wieder in die Sonnennähe zurückſtrebt. „Sie iſt der Punkt des höchſten Fürſichſelbſtſeins des Abgebildeten und zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt ſelbſt wieder die urbildliche ſich herſtellt, jene überirdiſchen Mächte, die Ideen, verſöhnt werden und in Wiſſenſchaft, Kunſt und ſittlichem Thun ſich herablaſſen in die Zeitlichkeit. Die große Abſicht des Univerſums und ſeiner Geſchichte iſt keine andere als die vollendete Verſöhnung und Wiederauflöſung in die Abſolutheit*)."

Aus dieſem höchſten Endzweck der Geſchichte erleuchtet ſich ihr Thema und die Ordnung ihres Weltlaufs, der ſich in zwei Hauptperioden unterſcheidet: die erſte darf in Rückſicht auf Gott „centrifugal", die andere „centripetal" genannt werden, jene zeigt den Ausgang der Menſchheit von ihrem Centrum bis zur äußerſten Gottesferne, dieſe die Rückkehr; die erſte iſt „gleichſam die Ilias, die zweite, in der Rückkehr zur Heimath begriffen, die Odyſſee des göttlichen Weltgedichts, denn „die Geſchichte iſt ein Epos, im Geiſte Gottes gedichtet". In ihr ſoll die Einheit der Welt mit Gott wieder hergeſtellt werden, in dieſer Einheit beſteht und vollendet ſich die Offenbarung Gottes: darum iſt „die Geſchichte im Ganzen eine ſucceſſiv ſich entwickelnde Offenbarung Gottes". Und da die Wiederherſtellung der Einheit nicht ſein könnte ohne den Abfall, ſo iſt dieſer ein Mittel der vollendeten Offenbarung**).

In dem Streben nach der Einheit mit Gott beſteht die Sittlichkeit, in dem erreichten Ziel die Seligkeit. Aus der Gotteserkenntniß folgt nothwendig der Umſchwung, der Eintritt in

*) Ebendaſ. S. 42 flgd.

**) Ebendaſ. „Freiheit, Sittlichkeit, Seligkeit: Endabſicht und Anfang der Geſchichte." S. 57. S. 63.

die Gottesnähe, die centripetale Wendung des Lebens, das bewußte Zurückſtreben in die Einheit, das die Gewißheit der Seligkeit in ſich ſchließt. Darum ſind Sittlichkeit und Seligkeit eines und haben ihren gemeinſamen Schwerpunkt in Gott. „Nur wer Gott erkennt, iſt erſt wahrhaft ſittlich.“ „Es iſt überhaupt erſt eine ſittliche Welt, wenn Gott iſt, und dieſen ſein zu-laſſen, damit eine ſittliche Welt ſei, iſt nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältniſſe möglich *).“

Die Geſchichte des Univerſums begreift die Weltgeſchichte im gewöhnlichen Sinn in ſich, aber geht nicht in dieſelbe auf, ſondern reicht tiefer und weiter, ſie umfaßt auch die Natur; die Vorgeſchichte der Menſchheit und ihr Ziel liegt jenſeits des irdiſchen Lebens. In ihr verwirklicht ſich die Idee der aus der Trennung wiederherzuſtellenden Einheit der Dinge mit Gott; Natur und Menſchheit ſind die ſymboliſche Darſtellung dieſer Idee. Schelling hatte früher die Natur „die Odyſſee des Geiſtes“ genannt **), jetzt nennt er die Religion „die Odyſſee der Geſchichte“. Die Natur gehört auch zu dem Weltepos, deſſen Thema die Rückkehr der Dinge zu Gott, deſſen Ziel die vollendete Offenbarung Gottes iſt. Dies iſt „die große Abſicht der geſammten Welterſcheinung“.

Was aber die Menſchheit betrifft, ſo iſt weder der Anfang noch das Ziel ihrer weltgeſchichtlichen Bahn durch die ſogenannte Hiſtorie erleuchtet. Dem Ziele der Einheit mit Gott geht nothwendig voraus die fortſchreitende Annäherung, dieſer die fortſchreitende Entfernung bis zu einem äußerſten Punkt. Alſo muß der Anfang, dem die wachſende Entfernung folgt, ein Zuſtand der Gottesnähe geweſen ſein, und es iſt nicht zu denken, daß „die gegenwärtige Menſchheit ſich von ſelbſt aus der Thierheit und

*) Ebendaſ. S. 53. S. 55 flgd.

**) S. oben Buch I. Cap. XXXI. S. 756.

dem Inſtinct zur Vernunft und Freiheit emporgehoben". Daher die Annahme, daß ſich das menſchliche Urgeſchlecht unter dem Einfluß und der Erziehung höherer Naturen befunden habe und in Uebereinſtimmung damit die Urzeit der Welt und der irdiſchen Natur überhaupt eine höher geſtellte war, mit deren Untergang die allmälige und zunehmende Verſchlechterung eintrat. Ein Nachklang davon lebt in der Sage vom goldenen Zeitalter*).

4. Das Geiſterreich und die Unſterblichkeit der Seele.

Iſt der Grund der Sinnenwelt der Abfall des göttlichen Gegenbildes und dieſer Abfall die eigenſte, darum ſelbſtverſchuldete That ſeiner (intelligibeln) Freiheit, ſo folgt, daß das Daſein der endlichen Natur und des ſinnlichen Lebens auf einer Schuld beruht, deren nothwendige Folge die Strafe iſt, und deren nothwendige Aufgabe die Läuterung. Die Folge war das ſinnlich getrübte und verdunkelte Daſein, eingeſchmiedet in die Kette der Dinge, in den Kerker der Körperwelt. Eben dieſe Folge iſt die Strafe ſelbſt; die Aufgabe aber beſteht in der Befreiung aus dem Kerker der Sinnenwelt, in der Tilgung der Schuld, in der Läuterung des Lebens. Jene alte heilige Lehre, die keiner großartiger und klarer durchdacht und verkündet hat als Plato, ſtellt ſich wieder her und macht allen jenen Zweifelsknoten über den Urſprung der Materie, woran die Vernunft ſeit Jahrtauſenden ſich müde gearbeitet, ein Ende: „daß die Seelen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herabſteigen, wo ſie zur Strafe ihrer Selbſtheit und einer dieſem Leben vorhergegangenen Schuld an den Leib, wie an einen Kerker, ſich gefeſſelt finden und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren

*) Philoſophie und Religion. S. 57—59.

Univerſums mit ſich bringen, aber ſie in dem Sinnengeräuſch der ihnen vorſchwebenden Welt nur geſtört durch Mißklang und widerſtreitende Töne vernehmen, ſo wie ſie die Wahrheit nicht in dem, was iſt oder zu ſein ſcheint, ſondern nur in dem, was für ſie war, und zu dem ſie zurückſtreben müſſen, dem intelligibeln Leben, zu erkennen vermögen"*).

Das Ziel der Läuterung kann kein anderes ſein als die Reinheit von der Schuld, die Wiederherſtellung der Einheit mit Gott, das rein geiſtige, ewige, ſelige Leben: dieſes Ziel der Welt und ihrer Geſchichte iſt das Geiſterreich. „Die Geſchichte des Univerſums iſt die Geſchichte des Geiſterreichs, und die Endabſicht der erſten kann nur in der der letzteren erkannt werden**)." Von hier aus erhellt ſich der Begriff der Unſterblichkeit. Sie beſteht im ewigen oder ſeligen Leben, in dem rein geiſtigen oder intelligibeln, deſſen Bedingung die Reinheit von der Schuld, die Entäußerung der Selbſtheit iſt. Da nun das ſinnliche und individuelle Leben in der Selbſtheit beſteht, ſo iſt die Unſterblichkeit der Seele nicht als deren individuelle Fortdauer zu denken. Dies wäre fortgeſetzte Sterblichkeit, fortwährende Gefangenſchaft und Strafe. „Die Endlichkeit an ſich ſelbſt iſt Strafe." „Es iſt klarer Mißverſtand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abſtreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu laſſen." Die Befreiung von der Endlichkeit iſt das innerſte und verborgenſte Thema der Natur und der Entwicklung der Welt. „Was iſt daher die Natur, dieſes verworrene Scheinbild gefallener Geiſter anders, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbſtheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen ſich läutert, und

*) Ebendaſ. S. 47.

**) Ebendaſ. „Unſterblichkeit der Seele." S. 60.

alle als reale zugleich in ihre höchſte Idealität eingehen?" Der Wunſch nach Unſterblichkeit in der Bedeutung individueller Fortdauer ſtammt unmittelbar aus der Endlichkeit, aus der Selbſtſucht und kann am wenigſten demjenigen erſtehen, der ſchon jetzt beſtrebt iſt, die Seele von dem Leibe zu löſen, wie nach Sokrates im Phädon der wahrhaft Philoſophirende*).

Individuelle Fortdauer iſt Strafe, bedingt durch Schuld. Daher iſt der künftige Zuſtand der Seele bedingt durch den gegenwärtigen d. h. durch den Grad der Läuterung oder Nichtläuterung, womit das gegenwärtige Leben endet. Die Strafe der Nichtläuterung iſt Fortſetzung des endlichen Daſeins, Palingeneſie, deren Art und Ort von der Natur und dem Grade der ungeläuterten Begierden abhängt. Dieſe Idee liegt auch Platos bildlichen Darſtellungen der Seelenwanderung zu Grunde. Vollkommene Läuterung iſt der Eingang und die Rückkehr in das rein geiſtige Leben, in die wiederhergeſtellte und vollendete, unſtörbare Einheit mit Gott. „Beſteht die Sinnenwelt nur in der Anſchauung der Geiſter, ſo iſt jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Urſprung zugleich die Auflöſung der Sinnenwelt ſelbſt, die zuletzt in der Geiſterwelt verſchwindet**)."

## III.

### Das Myſterium der Philoſophie und Religion.

Der Inhalt der Religion iſt rein geiſtig und darum verſchloſſen in der innerſten Tiefe des menſchlichen Lebens, ihr Verhältniß zum Staat entſpricht dem Verhältniſſe Gottes zur Welt und iſt, wie dieſes, kein unmittelbares, ſondern indirectes, unvermengt mit dem Realen und Sinnlichen: ſie kann daher nur

*) Ebendaſ. S. 60—62. **) Ebendaſ. S. 62—64.

eſoteriſch oder in der Geſtalt der Myſterien exiſtiren, die exoteriſche Form iſt die Mythologie als bildliche oder ſymboliſche Darſtellung der Ideen, die Poeſie und Kunſt. Jener geiſtige Inhalt der Religion iſt derſelbe als der der alten Myſterien: die heilige Lehre von der Unſchuld, dem Fall und der Läuterung, womit die Ewigkeit der Seele und das ſittliche Verhältniß zwiſchen dem gegenwärtigen und künftigen Zuſtand zuſammenhängt. „Auf dieſe Lehren, dieſe ewigen Grundſäulen der Tugend, wie der höheren Wahrheit, müßte jede geiſtige und eſoteriſche Religion zurückgeführt werden.“ Dieſe iſt ebenſo nothwendig Monotheismus (Lehre von der göttlichen Einheit), als die exoteriſche Religion ſich mythologiſch geſtaltet und unter irgend einer Form in Polytheismus verfällt.

In dieſer auf die Tiefe der Gotteserkenntniß gegründeten Anſchauung der Welt und des menſchlichen Lebens liegt die Einheit der Philoſophie und Religion, die Einheit des Heidenthums und Chriſtenthums. Das Chriſtenthum hat die Lehre von der Läuterung und Umwandlung des Menſchen in Weltreligion verwandelt. „Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abſtrahirt, ſo würde man längſt eingeſehen haben, wie Heidenthum und Chriſtenthum von jeher beiſammen waren, und dieſes aus jenem nur dadurch entſtand, daß es die Myſterien öffentlich machte*).“

## IV.

### Uebergang zur Theoſophie.

Wir haben die Grenze der Identitätslehre erreicht und ſtehen vor der letzten Entwicklungsperiode des Philoſophen, deren Rich-

*) Ebendaſ. „Anhang. Ueber die äußeren Formen, unter welchen Religion exiſtirt.“ S. 65—70.

tung und Thema in der Schrift über „Philoſophie und Religion" ſich ſchon angelegt finden. Das Identitätsſyſtem war hervorgegangen aus der Naturphiloſophie und iſt angelangt bei der Religionslehre: dieſer Punkt bezeichnet die Grenze, bis zu der ein im Ideengange des Philoſophen nothwendiger, aus unſerer Darſtellung einleuchtender Fortſchritt geführt hat. Der Fortſchritt betrifft nicht dieſen oder jenen Theil der Lehre, ſondern die Begründung des Ganzen, er geht in die Tiefe. Die früheren Probleme werden nicht verlaſſen, es wird kein neues und beſonderes eingeführt, das als ein weiteres Glied der Reihe ſich an die vorhergehenden nur anknüpft, vielmehr werden alle bisherigen zuſammengefaßt in einem Grundproblem. Dieſes Grundproblem iſt die Religion. Sie iſt erkannt als das Myſterium der Welt, als das unſichtbare und verborgene Band zwiſchen Gott und den Dingen, als deren Urſprung aus Gott und Rückkehr zu ihm, als der Abfall und die Wiederherſtellung des Geiſterreichs d. h. als die Geſchichte des Geiſterreichs, welche die der Welt, die Entwicklung der Natur und Menſchheit, in ſich faßt. So werden die früheren Probleme jedes an ſeinen Ort geſtellt und ſämmtlich begriffen in dem der Religion, auf welches letztere ſie zurückgeführt ſind als ihre Wurzel. Die Erkenntniß der Religion iſt die Philoſophie, die ganze, die den Beſtand der Identitätslehre und der Naturphiloſophie nicht ändert, nur gleichſam localiſirt und in gewiſſe Grenzen einſchließt. Die Religion begreift das ganze Weltproblem in ſich, daher die philoſophiſche Religionslehre die geſammte Philoſophie.

Nun iſt das Problem der Religion nur aufzulöſen aus der Gotteserkenntniß. Dieſe iſt das Centrum, in dem Schelling von jetzt an den Standpunkt nimmt, der ſeinen Ideengang leitet und beherrſcht. Dazu mußte er fortſchreiten, nachdem die Identitäts-

lehre den Schwerpunkt der Welt in das Abſolute jenſeits aller Weltentwicklung gelegt hatte. Er ſelbſt hat dieſen Fortſchritt als das Geſammtreſultat aller ſeiner bisherigen Speculation ausgeſprochen. „Von dem Stückwerk des einzelnen Wiſſens überzugehen zur Totalität der Erkenntniß, erkläre ich für die Endabſicht und den Zweck aller meiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten, denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungeſtört in die Tiefe des Abſoluten zu forſchen*)."

Haben die früheren Unterſuchungen zu dem Abſoluten hingeführt, ſo gehen die folgenden von ihm aus. Der Zuſammenhang beider läßt ſich nicht einfacher ausſprechen. Man könnte darum den Charakter der folgenden Unterſuchungen als „philoſophiſche Religions- oder Gotteslehre" bezeichnen, und da die Religion mit der Geſchichte des Geiſterreichs (Univerſums) in dem oben erklärten Sinn zuſammenfällt, ſo ließe ſich mit einem Ausdruck des Philoſophen ſelbſt auch ſagen: „Begründung der geſchichtlichen Philoſophie". Indeſſen iſt dieſe Bezeichnung zu leicht einem völligen Mißverſtändniſſe ausgeſetzt, wenn das Wort „geſchichtlich" im gewöhnlichen Sinn genommen wird. Unter philoſophiſcher Religionslehre erwartet man eine Unterſuchung, die von der menſchlichen Seite ihren Ausgangspunkt nimmt, unter philoſophiſcher Gotteslehre eine Art der Theologie, womit der eigenthümliche Charakter der Unterſuchungen Schellings nichts gemein hat. Um dieſen Charakter kurz und einfach zu bezeichnen, nehme ich das Wort „Theoſophie": ein Ausdruck, der nicht durch ſich, ſondern nur durch eine beſondere Art der Erklärung und Anwendung mißverſtändlich ſein kann. Da ich durch meinen

*) Fernere Darſtellungen u. ſ. f. S. W. I. Bd. IV. S. 400 flgd.

Gebrauch dieſes Wortes im Allgemeinen, wie im Hinblick auf Schelling bis jetzt nicht das mindeſte verwerfliche Urtheil ausgeſprochen habe, ſo muß es mich befremden, wenn mir ohne jeden Anlaß, bloß weil ich jenes Wort angewendet, ein ſolches Urtheil auf den Hals geredet wird*). Der Ausdruck Theoſophie iſt in meinem Munde keine „verrufene Kategorie", er enthält nichts, wodurch man gezwungen wäre, ihn nur auf gewiſſe Philoſophen anzuwenden. Es gab eine Zeit, und zwar gerade die Epoche, bei der wir ſtehen, wo ſich Schelling dieſer Bezeichnung ſo wenig ſchämte, daß ihm ſelbſt die Vergleichung mit den Schwärmern willkommen war. „Ich will," ſagte er damals, „den Namen vieler ſogenannter Schwärmer noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, ſobald ich mich deſſen rühmen kann; ich will das Schelten mit ihren Namen nun ſuchen wahr zu machen"**). Er hat ſich weit ſpäter gegen dieſe Bezeichnung gewehrt, nicht weil er in der Grundanſchauung ſeine Verwandtſchaft mit den Theoſophen verleugnete, ſondern weil er „den Theoſophismus" für eine Art von „Myſticismus" erklärte, welche die Form der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß und Darſtellung ausſchließe und derſelben unfähig ſei***). Das Wort ſelbſt ſagt von einer ſolchen Unfähigkeit nichts; es muß auch Theoſophen geben können, welche die Fähigkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß haben, es kommt daher auf die Art der Theoſophie an, und daß ein Denker wie Schelling ſeine eigene hat, wird niemand, der ihn kennt, beſtreiten. Mit welcher Kraft wiſſenſchaftlicher Erkenntniß

*) Hubert Beckers: Schellings Geiſtesentwicklung u. ſ. f. Feſtſchrift (1875) S. 9. S. 17 flgd. S. 38.

**) S. oben Buch II. Cap. XXVII. S. 687.

***) Schellings S. W. I. Bd. X. S. 182—192. Abth. II. Bd. III. S. 120—125. Vgl. dieſ. Werk, Buch I. Cap. XV. S. 296.

und Darſtellung er den theoſophiſchen Charakter ſeiner Lehre ausgebildet, iſt zu beurtheilen, nachdem man dieſelbe kennen gelernt. Er ſelbſt nennt es einen Kunſtgriff der Gegner, „durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen". Das bloße Wort ſteht frei, und man muß erſt zuſehen, ob mit der Anwendung deſſelben ein ſolcher Kunſtgriff beabſichtigt und geübt wird. Schelling ſelbſt hat erkannt, daß der Charakter aller Theoſophie in dem Zuſammenhang ihrer Gottesanſchauung mit einer philoſophiſchen Naturanſchauung beſteht, in dem Beſtreben, unmittelbar aus dem Weſen Gottes das Myſterium der Natur zu erleuchten. Weil ſeine Gotteslehre von der Naturphiloſophie herkommt und damit befruchtet iſt, weil ſie auf eine Religionserkenntniß ausgeht, die aus Gott das Myſterium der Welt und der Natur zu erleuchten ſucht: darum nenne ich ſie Theoſophie und nehme dieſes Wort ausdrücklich in einem der Philoſophie nicht entgegengeſetztem Sinn.

Das Thema der Religion iſt ſoweit feſtgeſtellt, daß ihr ewiger Inhalt in der Wiederherſtellung der göttlichen Einheit, in der Rückkehr zu Gott beſteht, die ſelbſt nur möglich iſt unter der Vorausſetzung des Abfalls von Gott, gegründet in der Freiheit des göttlichen Gegenbildes. Darum folgt aus der Religionsfrage nothwendig die Frage nach der menſchlichen Freiheit. Dieß iſt das nächſte Problem, das erſte des folgenden Abſchnitts.

## Vierter Abſchnitt.

# Theoſophie.

# Siebenunddreißigſtes Capitel.

## Die menſchliche Freiheit. A. Das Vermögen des Guten und Böſen.

Im Frühjahr 1809 ließ Schelling im erſten Bande ſeiner geſammelten Schriften „Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände" erſcheinen, es war der letzte und allein neue Theil dieſer Sammlung, ein epochemachendes Werk, auf das er mit Recht das größte Gewicht legte. In der Vorrede ſtellt er es jener fünf Jahre früheren Schrift über „Philoſophie und Religion" zunächſt an die Seite; was dort durch Schuld der Darſtellung undeutlich geblieben, wolle er hier mit völliger Beſtimmtheit darthun: ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie. So iſt die Schrift, die man gewöhnlich als einen Abbruch in Schellings Entwicklung betrachtet, eingefügt in deren literariſchen Zuſammenhang, ſie weiſt unmittelbar zurück auf die Abhandlung über „Philoſophie und Religion", ſie iſt durch dieſe mit dem Bruno verbunden und durch ihre Aufgabe mit der grundlegenden Darſtellung des Syſtems vom Jahr 1801. Damals blieb die Conſtruction der ideellen Reihe unausgeführt. Inzwiſchen hat ſich der Begriff derſelben vertieft, er fällt nicht mehr zuſammen mit dem Entwicklungsgange des Bewußtſeins, ſondern mit der „Geſchichte des Geiſterreichs", die ſich auf die

Freiheit gründet. „Ich habe," ſchreibt Schelling an Windiſchmann, „in dieſer Abhandlung das, was man mein Syſtem nennen kann, da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der erſten Darſtellung wirklich hinaus ſollte*)."

## I.

## Das Problem der Freiheit überhaupt.

### 1. Unmöglichkeit der Erkenntniß.

Wenn wir eine unklare und trübe Tiefe zu den Charakterzügen der Theoſophie rechneten, ſo würden wir dieſe Bezeichnung niemals auf Schellings Abhandlung über die Freiheit anwenden, denn ſie iſt ſchon in der Beſtimmung und Auseinanderſetzung dieſes ſchwierigſten aller Probleme ein Meiſterſtück an Klarheit und Tiefe. Es muß zunächſt dargethan werden, 1) daß die Philoſophie überhaupt als rationales Erkenntnißſyſtem oder Vernunftlehre im Stande iſt, die Freiheit zu bejahen und zu durchdringen, 2) wie weit das Freiheitsproblem in Schellings bisheriger Lehre gelöſt iſt, 3) in welchem Punkte jetzt der Kern der aufzulöſenden Frage liegt. Dieſe drei Punkte ſind klar zu ſtellen, bevor die Unterſuchung in die Sache ſelbſt eingeht.

Schon der erſte Einwurf iſt kein geringer. Verſteht man unter Freiheit das Vermögen unbedingten und urſprünglichen Handelns, unter Erkennen die ſtetige Verknüpfung von Grund und Folge, von Urſach und Wirkung, ſo leuchtet die Unmöglichkeit ein, die Freiheit zu bejahen, daher die Nothwendigkeit, ſie zu verneinen. Das claſſiſche Beiſpiel einer ſolchen Verneinung gab Spinoza, das der Freiheitsbejahung im Gegenſatz zu aller Vernunfterkenntniß gab Jacobi, beide darin einverſtanden, daß

*) S. W. I. Bd. VII. Vorbericht. S. 333—35. Vgl. dieſes Werk, Buch I. Cap. XI. S. 205 flgd.

die Geltung der Vernunfterkenntniß und die der Freiheit einander völlig widerſtreiten. Dieſen Widerſtreit zu entkräften iſt daher Schellings erſte Aufgabe, jetzt nimmt er Stellung gegen Spinoza wie gegen Jacobi, beiden einräumend, daß jede wahre Vernunfterkenntniß Alleinheitslehre ſein müſſe und die Freiheit nie aus der Natur der Dinge abgeleitet werden könne, daher keine dogmatiſche Philoſophie, auch nicht die leibniziſche, den Begriff der Freiheit habe. Alleinheitslehre iſt Pantheismus: die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott. Wäre der Pantheismus eins mit dem Syſtem der blinden Nothwendigkeit, ſo wäre der Fatalismus und die Verneinung der Freiheit die unwiderſprechliche Folge. In dieſer Auffaſſung der Philoſophie und des Pantheismus liegt die grundfalſche Annahme. Die Freiheit iſt entweder unbedingt oder überhaupt nicht, ſie iſt entweder das Princip, aus dem alles folgt, oder ihre Geltung iſt vollkommen imaginär. Unbedingt iſt nur das Abſolute oder Gott. Frei ſein heißt unbedingt oder in Gott ſein. Aus dem Abſoluten folgt alles. Was aus ihm folgt, iſt Ausdruck des göttlichen Weſens, „Selbſtoffenbarung oder Repräſentation Gottes", alſo göttlicher, ſelbſtändiger Natur: hier wird der Charakter des Abſolutſeins durch den Charakter des Abgeleitetſeins nicht aufgehoben. „Der Begriff einer derivirten Abſolutheit iſt ſo wenig widerſprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philoſophie iſt. Eine ſolche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und ſo weit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie und ſo weit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott*)." Mit der Lehre von der Immanenz aller Dinge in Gott, d. h. mit dem Pantheismus in die-

*) Schelling, S. W. I. Bd. VII. S. 336—347.

ſem Sinn, iſt der Begriff der Freiheit nicht unverträglich, vielmehr er iſt nur mit dieſer Lehre verträglich, er iſt durch ſie nicht bloß möglich, ſondern nothwendig. Das wahre Vernunftſyſtem, die wahre Alleinheitslehre iſt zugleich Freiheitsſyſtem.

Dieſes Syſtem iſt Spinozas Lehre nicht. Daß die letztere das einzige, wahre Vernunftſyſtem ſei, war Jacobis falſche Vorausſetzung. Wenn Spinoza die Freiheit in der Natur der Dinge verneinte, ſo folgte das nicht aus dem rationaliſtiſchen und pantheiſtiſchen, ſondern aus dem naturaliſtiſchen und mechaniſchen Charakter ſeiner Lehre. Treffend und ſcharf erleuchtet jetzt Schelling den Mangel und die Einſeitigkeit dieſes Syſtems, deſſen Größe und Wahrheit er früher hochgeprieſen. „Hier iſt denn ein für allemal unſere beſtimmte Meinung über den Spinozismus. Dieſes Syſtem iſt nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen ſein läßt, denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigſtens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß alſo aus einem ganz anderen und von jenem unabhängigen Grunde Fataliſt ſein. Der Fehler ſeines Syſtems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott ſetzt, ſondern darin, daß es Dinge ſind, in dem abſtracten Begriff der Weltweſen, ja der unendlichen Subſtanz ſelber, die ihm eben auch ein Ding iſt. Daher ſind ſeine Argumente gegen die Freiheit ganz determiniſtiſch, auf keine Weiſe pantheiſtiſch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache und beweiſt dann ſehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache beſtimmt ſein müſſe, die wieder durch eine andere beſtimmt iſt, u. ſ. f. ins Unendliche. Daher die Lebloſigkeit ſeines Syſtems, die Gemüthloſigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Beſtimmungen, das ſich mit der abſtracten Betrachtungsweiſe vortrefflich verträgt, daher auch ganz folgerichtig

ſeine mechaniſche Naturanſicht.“ „Man könnte den Spinozismus in ſeiner Starrheit, wie die Bildſäule des Pygmalion anſehen, die durch warmen Liebeshauch beſeelt werden mußte, aber dieſer Vergleich iſt unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äußerſten Umriſſen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beſeelt wäre, erſt noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge erkennen würde. Eher wäre er den älteſten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen ſprachen, deſto geheimnißvoller erſchienen. Mit einem Wort, es iſt ein einſeitig-realiſtiſches Syſtem, welcher Ausdruck zwar nicht verdammend klingt, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche deſſelben bezeichnet*).“

### 2. Nothwendigkeit der Erkenntniß.

Dem einſeitigen Realismus ſteht der einſeitige Idealismus, dem Spinozismus die Lehre Fichtes gegenüber, beide vereinigt in einer „Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus“ das Identitätsſyſtem, deſſen reellen Theil die Naturphiloſophie ausmacht. Hier wird die Natur als eine Stufenfolge begriffen, deren letzter potenzirender Act die Freiheit iſt; durch dieſen Act verklärt ſich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen. Die höchſte Offenbarung der Natur enthüllt deren Urgrund und innerſten Kern. Der Wille iſt Weltprincip. „Es giebt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen iſt Urſein, und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie

*) Ebendaſ. S. 347—350 (beſ. S. 349 flgd.).

ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden." (Hier iſt wörtlich das Princip, welches heute Schopenhauers Philoſophie heißt!) Schon in einer ſeiner frühſten Schriften hat Schelling den Willen als die göttliche Urkraft bezeichnet*).

Bis zu dieſem Punkte iſt die Philoſophie zu unſerer Zeit, ſagt Schelling, durch den Idealismus gehoben worden; ſo weit iſt das Problem der Freiheit gelöſt, ſie iſt erkannt als Weltprincip, als Urſein, als „der poſitive Begriff des Anſich überhaupt", als das intelligible Weſen aller Dinge. Alles iſt Ichheit, Freiheit, Wille. Damit iſt das ſpecifiſche Weſen der menſchlichen Freiheit noch nicht erleuchtet, die Frage der moraliſchen Freiheit noch nicht gelöſt. Es iſt nicht erklärt, wie die letztere möglich ſei, nämlich „die Freiheit als ein Vermögen des Guten und Böſen". „Dieſes iſt der Punkt der tiefſten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieſes oder jenes Syſtem, ſondern mehr oder weniger alle trifft."

## II.

## Das Problem der menſchlichen Freiheit. Das Vermögen des Böſen.

### 1. Unmögliche Erklärungsverſuche.

Die Freiheit iſt nur möglich durch die Immanenz in Gott, es giebt keine wirkliche Freiheit ohne das Vermögen des Böſen, und das Böſe ſelbſt iſt in Gott unmöglich; hier ſchlingt ſich der, wie es ſcheint, unauflösliche Knoten: die Freiheit wird durch eine Bedingung erklärt, die ſie zugleich ſetzt und aufhebt. Die

*) Ebendaſ. S. 350. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 425—28. Dies hat Fr. Hoffmann in der Anführung und Würdigung der obigen Stelle überſehen (Fr. Baaders Kl. Schriften. Bd. III. S. XCVIII.).

Frage will ſo gelöſt ſein, daß ſowohl dem Begriffe Gottes als dem des Böſen und der Freiheit volle Rechnung getragen wird; ſobald die Erklärungsart auf einen Punkt führt, wo ſie einen jener beiden Begriffe oder beide aufgiebt oder aufgeben muß, iſt ſie bewieſenermaßen unmöglich. Es iſt um den Begriff Gottes und um den des Böſen geſchehen, wenn in irgend einer Weiſe Gott als Urheber des Böſen erſcheint; es iſt unmöglich, das Böſe ohne (Freiheit, alſo ohne) Gott und ebenſo unmöglich, daſſelbe aus Gott zu erklären. Eben darin liegt die Schwierigkeit.

Es giebt eine Auffaſſung des Böſen, die das Problem nicht einmal erreicht, geſchweige denn löſt; ſie ſieht in dem Böſen keine Macht, ſondern bloß eine Schranke, einen geringeren Grad der Perfection, die Unvollkommenheiten und Mängel, welche die endliche Natur der Dinge mit ſich führt, nicht den wirklichen Gegenſatz, ſondern nur die Abweſenheit des Guten, alſo nichts Poſitives, ſondern lediglich eine Privation. Die naturgemäße Schranke der Dinge iſt nicht böſe; ſie dafür zu halten, gehört unter die inadäquaten Vorſtellungen. So nahm Spinoza den Begriff des Böſen. Auf dieſe Art wird die Möglichkeit des letzteren aus dem Wege geräumt, und es iſt kein Problem mehr vorhanden, das zu löſen wäre*).

Das Böſe gilt im poſitiven Sinn als eine wirkliche in der Freiheit gegründete Macht, und die Frage heißt: wie verhält es ſich als ſolche zu Gott? Es giebt zwei Arten, dieſes Verhältniß zu faſſen: entweder als Zuſammenhang oder als Gegenſatz; entweder iſt das Böſe in und durch Gott, oder es iſt außer ihm. Wenn das Böſe mit Gott zuſammenhängt, ſo iſt es entweder in ihm oder unmittelbar von ihm abhängig, das erſte Verhältniß

*) Ebendaſ. S. 352 flgd. Vgl. S. 367—370.

iſt Immanenz, das zweite Dependenz; in jenem Fall gilt Gott als die alleinige Urſache des Böſen, in dieſem als die Miturſache, in beiden erſcheint das Böſe als durch Gott verſchuldet, wodurch Gott in ſeiner Vollkommenheit und das Böſe in ſeiner Freiheit zerſtört wird. So führt jede auf den Zuſammenhang gegründete Erklärungsart zu einem Abſurdum, woraus ihre Unmöglichkeit einleuchtet*).

Jetzt wird die Erklärung aus dem Gegenſatz verſucht: das Böſe iſt außer Gott, entweder als etwas von ihm völlig Unabhängiges oder als etwas aus ihm Hervorgegangenes und durch die Weite des Abſtandes und der Entfernung von ihm völlig Getrenntes. Das Erſte behauptet der Dualismus, das Andere die Emanationslehre. Gilt der Dualismus in allem Ernſte, ſo wird durch ein ſolches „Syſtem der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft" die Erkenntniß des Böſen unmöglich gemacht und durch eine ſolche Einſchränkung der göttlichen Macht die letztere ſelbſt aufgehoben. Der vollgültige Dualismus iſt daher unmöglich. Es giebt nichts von Gott ſchlechthin Unabhängiges und darum kein urſprünglich böſes Princip, erſt durch den Abfall von dem einen Urweſen, dem abſolut Guten, ſoll das Böſe entſtehen. Aber woher der Abfall, die Freiheit und das Vermögen zum Böſen, wo nichts Anderes herrſcht als das Gute? So bleibt das Böſe unerklärlich, wie auch die dualiſtiſche Faſſung ſich wendet, ob ſie das böſe Princip von vornherein als unabhängig von Gott ſetzt oder durch die Zerreißung der urſprünglichen Abhängigkeit von Gott begründet. Im letzteren Fall geht der Dualismus aus von jener Dependenz, die ſchon ad absurdum geführt iſt**).

---

*) Ebendaſ. S. 353 flgd. **) Ebendaſ. S. 354.

So bleibt als letzter Erklärungsverſuch nur die Emanationslehre, die von der Immanenz der Dinge in Gott ausgeht. Das Böſe entſteht durch den Hervorgang aus Gott und die zunehmende Entfernung von ihm, dieſer Hervorgang iſt entweder unwillkürlich oder willkürlich, er iſt das letztere entweder von Seiten Gottes oder von Seiten der Dinge. Iſt er im Willen Gottes begründet, ſo iſt dieſer die Urſache des Böſen. Iſt es der Urwille und die Urſchuld der Dinge, die ſich von Gott losgeriſſen und getrennt haben, ſo wird das Böſe zum Dämon der Welt gemacht und der Pantheismus in „Pandämonismus" verwandelt. Gilt der unwillkürliche Hervorgang, wie bei Plotin, ſo erſcheint die Welt als eine nothwendige Stufenfolge wachſender Unvollkommenheit, als eine zunehmende Verdunkelung des göttlichen Lebens, das zuletzt in der Materie und dem ſinnlich begehrlichen Leben erliſcht; dann geht das Gute allmälig über in das Böſe, womit der Unterſchied beider und damit die Möglichkeit des letzteren ſich aufhebt. Das Böſe fällt mit der Unvollkommenheit d. h. mit der Privation zuſammen, es hört auf, poſitiv zu ſein, es iſt nicht. So verläuft ſich die Emanationslehre in alle Irrthümer, die aus der Verneinung und aus der Setzung des Böſen in Weiſe der Immanenz, der Dependenz und des Dualismus hervorgehen*).

### 2. Die einzig mögliche Erklärung.

Alle bisherigen Erklärungsverſuche haben in die Irre geführt, und es ſcheint, daß alle denkbaren erſchöpft ſind. Was bleibt noch übrig, wenn das Böſe erklärt werden ſoll und doch weder aus Gott noch aus dem Gegenſatz zu ihm erklärt werden kann?

*) Ebendaſ. S. 354 u. 355.

Als der einzige Ausweg erſcheint die richtige Vereinigung der Immanenz und des Dualismus in Abſicht auf unſer Problem. Das Böſe iſt nur durch Freiheit möglich und fordert eine von Gott unabhängige Wurzel; die Freiheit ſelbſt kann nur in Gott ſein, ſie iſt nur in Gott gegründet, das Vermögen zum Böſen iſt nicht in Gott gegründet, ſondern in etwas, das nicht Gott iſt. Dieſen Sätzen iſt nichts abzudingen, ſie müſſen vereinigt werden: das Böſe iſt aus letzten Gründen nur dann möglich, *wenn es in Gott etwas giebt, das nicht Gott ſelbſt iſt.* Dieſer Gott iſt zu denken, dieſer Gottesbegriff allein, den keines der bisherigen Schulſyſteme der neueuropäiſchen Philoſophie kennt, enthält den Schlüſſel zur Löſung des Problems der menſchlichen Freiheit.

Alles göttliche Sein beſteht in der ewigen Selbſtoffenbarung Gottes, die, mit Ausſchließung jeder Zeitvorſtellung, als ein Hervortreten aus dem Zuſtande des Nichtoffenbarſeins in den des Offenbarſeins begriffen ſein will. Der offenbare Gott iſt der wirkliche, hervorgetretene, exiſtente; jener dunkle Zuſtand der Verborgenheit iſt darum als die nothwendige und ewige Bedingung zu faſſen, woraus die Wirklichkeit Gottes hervorgeht. Daher ſind in der göttlichen Selbſtoffenbarung dieſe beiden Factoren wohl zu unterſcheiden: „*der Grund der Exiſtenz*“ und „*die Exiſtenz ſelbſt.*“ In Gott iſt und aus ihm folgt alles, nichts iſt außer oder vor ihm, daher kann auch der Grund ſeiner Exiſtenz nur in ihm ſelbſt ſein, ein von ihm unabtrennliches und doch unterſchiedenes Weſen. Dieſes Weſen iſt „*die Natur in Gott*“. Daß Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich habe, erklären und ſagen alle Philoſophien, keine hat erkannt, daß dieſer Grund von Gott unterſchieden, daß er nicht Gott ſelbſt iſt, ſondern die Natur in Gott. Alle Dinge ſind in und aus Gott, d. h. ſie ſind aus einem

Grunde, der in Gott iſt, oder der Grund aller Dinge iſt Gott: dieſer Satz ſteht unumſtößlich feſt. Ebenſo einleuchtend iſt, daß alle Dinge von Gott unendlich verſchieden und geſchieden ſind, alſo müſſen ſie ſein aus einem von Gott verſchiedenen Grunde. Beide Erklärungen vereinigen ſich in dem Satz: „der Grund aller Dinge iſt ſowohl in Gott als von ihm verſchieden" oder „die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott nicht er ſelbſt iſt, d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt"*).

Erſt durch dieſen Begriff wird die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott wahrhaft feſtgeſtellt und begründet. Der Pantheismus gilt, aber nur in dieſer Form, die von dem Wege Spinozas ablenkt, denn bei ihm beſtand die Gleichung Deus sive natura. Jetzt hört Spinoza auf, das geprieſene und laut verkündete Vorbild unſeres Philoſophen zu ſein, ſein ſtilles und verſchwiegenes Vorbild iſt Jacob Böhme, der deutſche Theoſoph, der zuerſt die von Gott verſchiedene Natur in Gott und aus ihr das innere Leben Gottes erkannt hat. Schelling ſelbſt beruft ſich auf die eigene Lehre: „die Naturphiloſophie unſerer Zeit hat zuerſt in der Wiſſenſchaft die Unterſcheidung aufgeſtellt zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es bloß Grund von Exiſtenz iſt. Dieſe Unterſcheidung iſt ſo alt, als die erſte wiſſenſchaftliche Darſtellung derſelben"**). Indeſſen iſt wohl zu bemerken, daß dieſer Unterſchied nicht in der Grundlage des Syſtems enthalten war, ſondern erſt am Schluſſe jener Darſtellung hervortrat und dem Philoſophen gleichſam unter den Händen entſtand. So wenig in dem Syſtem des transſcendentalen Idea-

*) Ebendaſ. S. 357—359.

**) Ebendaſ. S. 357. Vgl. oben Buch II. Capitel XXXII. S. 795—97.

lismus von einer „Geſchichte des Geiſterreichs" geredet wird, ſo wenig kennen die Principien der Identitätslehre, die auf die lautere Identität des Abſoluten alles Gewicht legt, „eine von Gott verſchiedene Natur in Gott".

### 3. Die Natur in Gott.

Wir behaupten keineswegs, daß dieſer Begriff den früheren Ideengang abbricht, er iſt in den Endpunkten deſſelben angelegt und erſcheint als eine nothwendige Fortbildung, die in der Entwicklung der Lehre Schellings zugleich die neue Phaſe bezeichnet. Die Schwierigkeit, welche die Darſtellung gerade dieſer Lehre und dieſes Begriffs bietet, kommt nicht auf Rechnung des Philoſophen, ſondern liegt in der Sache. Was allem Bewußtſein vorausgeht, iſt an und für ſich dunkel. Die Natur in Gott iſt das Unbewußte in Gott; ſie iſt in ihm der dunkle Grund, aus dem Gott ſich ſelbſt d. h. ſeine Selbſtoffenbarung oder Wirklichkeit hervorbringt. Dieſer dunkle Grund iſt der göttliche Werde- oder Offenbarungsdrang, der vom Verſtand noch unerleuchtete dunkle Wille, der ſeinem Ziele ahnend zuſtrebt. Dieſes Ziel iſt die Erleuchtung, „der Verſtand". Weil der dunkle Wille dieſes Ziel erſtrebt, darum ſagt Schelling: „der Verſtand iſt eigentlich der Wille in dem Willen". Weil er es ahnend erſtrebt, nennt er dieſe Ahnung des Willens den Verſtand deſſelben. Alle Offenbarung und alle Entwicklung iſt ein Durchbrechen zum Licht, ein Hervorgehen aus der Verborgenheit und dem Dunkel. So offenbart ſich die Pflanze, der Menſch, die Gedanken. „Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel an's Licht; das Saamenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchöne Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe

gebildet, und aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtande ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem namenloſem Gut verlangen, und ſich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie Platos gleich, nach dunklem ungewiſſem Geſetz, unvermögend etwas Dauerndes für ſich zu bilden*)."

Aber der göttliche Offenbarungsdrang hat ein ewiges, unverrückbares, unverfehlbares Ziel. Gott will ſich offenbaren. Dieſes Ziel lebt in dem dunkeln Grunde und iſt in der Sehnſucht Gottes, ſich ſelbſt zu gebären, die ſtete Richtung, der Verſtand, der Wille im Willen „das Wort der Sehnſucht," „der im Dunkel der Tiefe leuchtende Lebensblick," „das in die anfängliche Natur geſetzte Licht." Das Ziel iſt die Selbſtoffenbarung, die Vorſtellung oder das Ebenbild Gottes. Die Sehnſucht nach dieſem Ziel iſt der dunkle Grund (Wille), die erſte Regung göttlichen Daſeins. „Dieſer Sehnſucht entſprechend, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt**)."

Die Natur in Gott iſt demnach nichts Anderes, als der göttliche Offenbarungsdrang, der Wille zur Offenbarung, der dunkle Wille, Gottes Begierde nach ſeinem Ebenbilde. Dieſes in dem dunkeln Willen ſchon geahnte, in dem dunkeln Grunde ſchon

*) Schelling, Unterſ. über die menſchl. Freiheit. S. 358—360.
**) Ebendaſ. S. 360 flgd.

leuchtende Ebenbild nennt Schelling nach Jacob Böhme „Idea". Das Ziel der Idea iſt die göttliche Alleinheit, erleuchtet und angeſchaut; die Natur in Gott (der dunkle Wille) iſt die göttliche Alleinheit, verſchloſſen und verhüllt: hier iſt die Einheit im chaotiſchen, in der Idea iſt ſie im harmoniſchen Zuſtande. So ſind Grund und Ziel dem Weſen nach Eines, nur iſt im Grunde unentwickelt, was im Ziele entwickelt iſt: daher iſt die Selbſtoffenbarung Gottes gleich einer Entwicklung. In der Ureinheit iſt ungeſchieden und ungeordnet, was in dem Urbilde geſchieden und geordnet iſt: daher geſchieht die Entfaltung durch Scheidung, und zwar durch eine Scheidung der Kräfte, denn ſie betrifft die Natur in Gott, den dunkeln Willen, der alle Kräfte gebunden in ſich ſchließt. Darum ſagt Schelling: „die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, ſo wie im Menſchen in die dunkle Sehnſucht, etwas zu ſchaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotiſchen Gemenge der Gedanken, die alle zuſammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken ſich ſcheiden, und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter ſich befaſſende Einheit ſich erhebt"*).

So bewegt ſich die Entwicklung in Gott von der Ureinheit durch die Scheidung der Kräfte zum Urbilde (Ebenbild Gottes). Was die Kräfte vor der Scheidung vereinigt, iſt der dunkle Wille, was ſie nach der Scheidung vereinigt, iſt der offenbare. Dieſe Vereinigung nennt Schelling „das allerinnerſte Band der Kräfte", eine Bezeichnung, die nach Sinn und Ausdruck an

*) Ebendaſ. S. 361.

jene Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen u. ſ. f., eine der letzten naturphiloſophiſchen Schriften, erinnert*). Da nun die Natur in Gott kein todtes, widerſtandsloſes Material, nichts Willenloſes iſt, ſondern ſelbſt Wille und Kraft, ſo iſt die Scheidung und Ordnung der Kräfte zugleich eine Ueberwindung des widerſtrebenden dunkeln Willens, eine Unterwerfung der Natur in Gott, die ganz und ohne Reſt aufgelöſt werden ſoll in Gottheit, ein Kampf des Lichts mit dem Dunkel. Es ſind immer höhere Scheidungen nothwendig, um das noch Ungeſchiedene ans Licht zu bringen und das innerſte Band der Kräfte ganz hervorzuheben. Aus dieſem Grunde geht die Entwicklung von Stufe zu Stufe: „daher löſt ſich das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung, und bei jedem Grade der Scheidung entſteht ein neues Weſen aus der Natur, deſſen Seele um ſo vollkommener ſein muß, je mehr es das, was in den anderen noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Weſen der Natur näher tritt, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das allerinnerſte Centrum aufgeht, iſt die Aufgabe einer vollſtändigen Naturphiloſophie.“ Hier iſt die Naturphiloſophie ihrem ganzen Beſtande nach aufgenommen in die Theoſophie**).

Der göttliche Offenbarungsproceß erſcheint als „eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in Licht“. Es giebt daher in der Reihe der natürlichen Weſen keines, das nicht eine beſtimmte Form oder Stufe dieſer Transmutation ausdrückt, keines, das abſolut dunkel oder abſolut licht wäre; jedes iſt beides zugleich und hat ein doppeltes Princip,

*) S. oben Buch II. Cap. XXVI. S. 667—71.

**) Schelling, Unterſ. über die menſchliche Freiheit. S. 362.

das göttliche und natürliche, wie ſchon „Bruno“ gelehrt hatte. Jedes natürliche Weſen ſtammt aus dem dunkeln, von Gott verſchiedenem Grunde und ſtrebt empor zur lichten Höhe, jedes iſt eine noch dunkle, aber ſchon in gewiſſem Grade erhellte Natur, daher ſind in jedem natürlichen Dinge die beiden Principien nicht bloß unauflöslich an einander gebunden, ſondern bilden eine Einheit, nicht eine abſolute, ſondern unvollkommene, in höherem oder niederem Grade. Der höchſte Grad iſt die vollkommene Verklärung, das alles durchdringende Licht, der alles erleuchtende und beherrſchende göttliche „Univerſalwille“, in welchem die innerſte Einheit, das Centrum aller Kräfte zum völligen Durchbruch und zur abſoluten Herrſchaft gelangt iſt. Ihm entgegengeſetzt iſt der dunkle, blinde Wille, wurzelnd in dem dunkeln, von Gott verſchiedenem Grunde, in ſeinem Widerſtreben gegen den Univerſalwillen „der Particular- oder Eigenwille der Creatur“*).

Dieß ſind gleichſam die beiden Pole der göttlichen Offenbarung, die beiden Centra der Weltſchöpfung, die in untrennbarer Einheit zuſammenfallen, wo entweder der blinde Wille allein herrſcht und der Univerſalwille (Verſtand) noch nicht für ſich zum Durchbruch gekommen iſt, oder wo der Univerſalwille allein herrſcht und es ihm gegenüber keinen Eigenwillen mehr giebt: dort fällt der Wille zuſammen mit dem Naturgeſetz, hier mit der vollendeten Offenbarung Gottes. In der blinden Nothwendigkeit und im Lichte der göttlichen Offenbarung giebt es nichts Böſes. Das Böſe beſteht in der Herrſchaft des Eigenwillens über den Univerſalwillen, in dieſer Umkehrung ihres nothwendigen Verhältniſſes, und iſt deßhalb nur da möglich, wo die

*) Ebendaſ. S. 362 flgd.

Einheit beider getrennt, das Band, das ſie zuſammenhält, zerriſſen werden kann.

## III.

## Das Böſe im Menſchen.

### 1. Die Möglichkeit des Böſen.

In der fortſchreitenden Stufenfolge der Natur muß aus dem Grunde der letzteren ein Weſen hervorgehen, in welchem der dunkle Wille ſich erleuchtet und damit der Ur- oder Univerſalwille hervortritt, es muß ein natürliches Individuum entſtehen, in dem das Bewußtſein durchbricht und das Band löſt, welches den dunkeln Willen gefangen hält unter dem Univerſalwillen, alſo jene Feſſel ſprengt, die eines war mit dem Naturgeſetz oder der blinden Nothwendigkeit und damit das Individuum auf den Scheidepunkt ſtellt, wo ſich die Richtungen des Particular- und des Univerſalwillens trennen. Bis dahin waren der Wille, der aus dem Grunde ſtammt, und der auf das Ziel gerichtete Urwille in ungeſchiedener und untrennbarer Einheit; jetzt ſind beide geſchieden, die Einheit getrennt und das Band, ſo weit es Feſſel war, gelöſt. In dieſer Löſung beſteht die Freiheit in der natürlichen Welt.

Unter den uns ſichtbaren Creaturen erſcheint dieſe Freiheit allein im Menſchen. „In ihm iſt die ganze Macht des finſtern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel oder beide Centra.“ „Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt (creatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſein — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt.“ Der Menſch iſt, was die Natur ſein

will. „Erſt im Menſchen wird das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen," er erhebt ſich aus der Natur über die Natur, aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche. Als natürliches Individuum iſt der Menſch ſelbſtiſch, als ſelbſtbewußtes Weſen iſt er geiſtig, als geiſtige Selbſtheit iſt er perſönlich; die Einheit der natürlichen Individualität und des Bewußtſeins macht das Weſen des Geiſtes, die in die Geiſtigkeit erhobene Selbſtheit das der Perſönlichkeit: in dieſer beſteht, was vorher Freiheit genannt wurde *).

Kraft ſeiner Perſönlichkeit iſt der Menſch ein für ſich ſeiendes, von Gott geſchiedenes Weſen. Eben darum iſt ſein Eigenwille nicht mehr, wie in der bloßen Natur, als blindes Werkzeug an den Univerſalwillen gebunden, ſondern kann ſich von dieſem losreißen, an deſſen Stelle ſetzen, dadurch die Ordnung der Centra umkehren und das Band ſprengen, welches die natürlichen Kräfte vereinigt und feſſelt. Dieſe Erhebung des Grundes über die Urſache, des Eigenwillens über den Urwillen, dieſe Setzung des falſchen Centrums iſt das Böſe. Jetzt wird das ganze Leben von Grund aus verkehrt und zerrüttet, die wilden und dunkeln Naturgewalten brechen wie aus dem Chaos hervor, das empörte Heer der Begierden und Lüſte, es entſteht das falſche Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Wenn im natürlichen Organismus das richtige Verhältniß des Ganzen und der Theile geſtört wird, und der dienende Theil für ſich lebt auf Koſten des Ganzen, ſo ſehen wir die Krankheit vor uns, die den Leib zerrüttet. Wie ſich dieſe zum leiblichen Leben verhält, ſo das Böſe zum geiſtigen. Kein beſſeres Gleichniß des Böſen als die Krankheit. Hier be-

*) Ebendaſ. S. 363 flgd. S. 370.

ruft ſich Schelling auf einen Ausſpruch Fr. Baaders, der den richtigen Begriff des Böſen durch tiefſinnige phyſiſche Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert habe. „Die Ichheit, Individualität iſt freilich die Baſis, das Fundament oder das natürliche Centrum jedes Creaturlebens; ſo wie daſſelbe aber aufhört, der Einheit dienendes Centrum zu ſein und ſelbſt herrſchend in Peripherie tritt, brennt es als tantaliſcher Grimm der Selbſtſucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr*)."

Es iſt darum vollkommen falſch, das Böſe mit Auguſtin und Leibniz aus der Endlichkeit oder Schranke, aus dem Mangel und der Privation, aus der Schwäche der Vernunft und Einſicht, oder mit der Aufklärung neuerer Zeit aus der natürlichen Beſchaffenheit der Sinnlichkeit und Animalität erklären zu wollen. Wäre der bloße Mangel der Grund des Böſen, ſo ließe ſich nicht begreifen, daß unter den ſichtbaren Creaturen es in der vollkommenſten allein möglich iſt, daß mit ihm die Vortrefflichkeit ſo vieler Kräfte Hand in Hand geht. „Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Creatur, ſondern vielmehr die illimitirteſte." Wäre es abhängig von der Einſicht, wo bliebe ſeine Freiheit? Das Böſe ſtammt nicht aus der Schwäche! Auch nicht aus einer natürlichen Beſchaffenheit, es iſt perſönlich, nicht thieriſch. Das Thier kann nicht von ſeinem Weſen abfallen und das Band der Kräfte willkürlich zerreißen. Mit Recht ſage Baader: „es wäre zu wünſchen, daß die Verderbtheit im Menſchen nur ſo weit, nämlich bis zu reiner, ſchuldenfreier Thierwerdung ginge. Aber es iſt nicht ſo. Der Menſch kann leider

*) Ebendaſ. S. 364—67. Vgl. Fr. v. Baader „Ueber Starres und Fließendes" (1808). S. W. Hptabſchn. I. Bd. III. S. 275 flgd. Anmerkg.

nur über oder unter dem Thiere ſtehen"*). Das Böſe hat einen poſitiven Grund, es iſt wirkliche, poſitive Verkehrtheit, die Verkehrung der Centra, die Setzung der falſchen Einheit; an die Stelle des Ganzen, das in der Harmonie und Ordnung der Kräfte beſteht, tritt deren „Disharmonie und Ataxie", die im Guten enthaltene Temperatur wird in „Distemperatur" verkehrt. Nicht der Eigenwille und die ſelbſtiſche Begierde macht das Weſen des Böſen, ſondern die Herrſchaft des Eigenwillens, die Verkehrung deſſelben in den Centralwillen, „das zur Intimität mit dem Centro gebrachte finſtere oder ſelbſtiſche Princip". Nicht im Mangel des Guten beſteht das Böſe, ſondern im activen Gegenſatz, in der Erhebung des Eigenwillens gegen den Univerſalwillen, in dieſer Willenszweiheit. Das Böſe aus dem Mangel des guten Willens erklären, heißt es „monotheletiſch" erklären. Dem Himmel iſt nicht die Erde entgegenzuſetzen, ſondern die Hölle. Das Böſe iſt Macht und Erhebung! Darum „giebt es, wie einen Enthuſiasmus zum Guten, eben ſo eine Begeiſterung des Böſen"**).

Daraus allein, daß der Menſch auf jenen Gipfel geſtellt iſt, wo er die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und Böſen gleicherweiſe in ſich hat, daß in ihm das Band der Principien kein nothwendiges iſt, ſondern ein freies, daß er am Scheidepunkt ſteht, erklärt ſich die Möglichkeit des Böſen, nur dieſe, ſie ſchließt noch nicht die Wirklichkeit ein, welche letztere eigentlich den größten Gegenſtand der Frage ausmacht***).

---

*) Fr. v. Baader: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft ſein könne" (1807). S. W. I. Bd. I. S. 36.

**) Schelling, Unterſuchungen über die menſchl. Freiheit. S. 366—373.

***) Ebendaſ. S. 373 u. 74.

### 2. Die universelle Wirklichkeit des Bösen.

Setzen wir, daß es im Menschen bei der bloßen Möglichkeit des Bösen bliebe, daß die Einheit mit Gott nicht wirklich getrennt würde und jene Verkehrung der Centra nicht einträte, in welcher der Mensch sich *wider* Gott setzt, so wäre kein Widerstand da, den Gott zu überwinden hätte, und da in der Ueberwindung des Gegensatzes allein die wirkliche Offenbarung Gottes besteht, so wäre die letztere unmöglich. Denn offenbaren kann jedes Wesen sich nur in seinem Gegentheil: das Licht in der Finsterniß, die Liebe im Haß, die Einheit in der Zwietracht. Allgemein, wie die göttliche Offenbarung, ist auch deren negative Bedingung, die Wirklichkeit des Bösen, welches die geistige Welt verfinstert; allgemein, wie die Wirklichkeit des Bösen, muß auch deren Grund sein. Alles soll offenbar werden, um gerichtet zu werden, nichts in der Welt darf unentschieden und zweideutig bleiben, das Böse darf nicht bloß möglich sein, es muß *mächtig* werden. Es *ist* mächtig. Der Kampf des bösen Princips mit dem Guten geht durch die Welt, in dieser universellen Macht und Wirksamkeit des Bösen liegt die zu erklärende Thatsache. Da das Böse in der Erhebung des menschlichen Eigenwillens wider Gott besteht, so kann der Grund seiner Wirksamkeit nicht in Gott sein; da diese Wirksamkeit universell ist, so kann ihr Grund nicht willkürlich und individuell-menschlich sein, auch ist schon festgestellt, daß es kein böses Grundwesen giebt, weder einen Teufel noch einen Lucifer.

Jene allgemeine Thatsache und Wirksamkeit des Bösen ist daher nur zu erklären aus einer Macht, die den menschlichen Willen zwar nicht nöthigt, wohl aber versucht, sich wider Gott zu setzen, die den Geist des Bösen zwar nicht verursacht, wohl

aber *solicitirt* oder weckt. Dieſe Macht, die den menſchlichen Willen erregen ſoll, kann ſelbſt nur *Wille* ſein; ſie iſt, da ſie der menſchlichen Freiheit vorausgeht, *blinder* oder *dunkler* Wille, und da der göttliche Univerſalwille denſelben ſich unterwirft und überwindet, ſo iſt dieſer dunkle Wille nothwendig ein *widerſtrebender Eigenwille*. In dieſen Zügen erkennen wir die Natur in Gott, jenen dunkeln Grund in dem ihm eigenen Element, welches Gott unabhängig von ſich wirken läßt (nichts Anderes bedeutet die ſogenannte Zulaſſung Gottes), „die Reaction des Grundes," wie Schelling ſagt, der dem Willen zur Offenbarung widerſtrebt oder, was daſſelbe heißt, in den uranfänglichen Zuſtand, das Chaos, „die alte Natur" zurückſtrebt. Es iſt *die alte Natur*, die mit ihrem ganzen Gewicht in den menſchlichen Eigenwillen eindringt, ihn hebt und zur Selbſterhebung verſucht. Die Natur iſt Wille, Eigenwille, durch den alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und Beſtimmtheit erlangt, der in der Natur die Eigenart ſelbſt und das Böſe im Menſchen zwar nicht hervorbringt, aber in gewiſſen „unverkennbaren Vorzeichen" gleichſam vorbildet. „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Weſen, beſonders der organiſchen, mit dem Nothwendigen ſich verbunden zeigt, beweiſt, daß es nicht bloß eine geometriſche Nothwendigkeit war, die hier gewirkt hat, ſondern daß Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiel waren." Luſt und Begierde ſind ſchon an ſich eine Art der Freiheit. Die Begierde, die den Grund jedes beſonderen Naturlebens ausmacht, und der Trieb ſich nicht nur überhaupt, ſondern in dieſem beſtimmten Daſein zu erhalten, kommt dem erſchaffenen Geſchöpf nicht erſt von außen, ſondern iſt das *Schaffende ſelbſt*. Der Wille zum Leben, nicht bloß zum Leben überhaupt, ſondern zu dieſer beſtimmten Lebensart, iſt der eigent-

liche Lebensgrund, das Princip und die Basis des Individuums. „Der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen*). (Man wird nach diesen Aussprüchen Schellings die Lehre, daß „der Wille zum Leben" das Wesen der sog. Naturkräfte, das Princip der natürlichen Dinge ausmache, und alle Lebensformen und Erscheinungen „Willensobjectivationen" seien, nicht mehr für eine Erfindung Schopenhauers halten dürfen!)

### 3. Das Reich der Geschichte.

Wie in der Natur das Licht zur Finsterniß, so verhält sich in der sittlichen Welt der Geist zum Bösen. Die Geburt des Lichts ist das Reich der Natur, die Geburt des Geistes das Reich der Geschichte. „Wie in der anfänglichen Schöpfung das finstre Princip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden konnte, so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes und daher ein zweites Princip der Finsterniß sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finsteren Naturgrundes erweckte Geist des Bösen d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt."

So sind die beiden Reiche der Natur und Geschichte einander völlig analog, jedes ist des anderen Erklärung und Gleichniß, in

*) Ebendas. S. 373—76.

beiden erſcheinen dieſelben Stufen der Offenbarung, dieſelben Perioden der Schöpfung; das Ziel der Natur iſt die Verklärung der dunkeln Welt im Bewußtſein, womit das Reich und die Herrſchaft des Menſchen beginnt; das Ziel der Geſchichte iſt die Unterwerfung und Verklärung der böſen Welt durch die Liebe: die Herrſchaft und das Reich Gottes. Die erſte Offenbarung vollendet ſich in der Menſchwerdung der Natur (des dunkeln Willens), die zweite in der Menſchwerdung des göttlichen Ebenbildes (des Urwillens). Soll die Welt verklärt werden, ſo muß ſie verfinſtert ſein. Der Geiſt der Entzweiung und des Böſen muß ſich völlig entwickelt haben bis zur ausgeprägteſten Geſtalt, bis zur äußerſten Schärfe, damit der Geiſt der Liebe ſich offenbaren und den Gegenſatz verſöhnen kann. Alle Entwicklung geſchieht in der Zeit, die Geſchichte der Offenbarung begreift die Weltzeiten in ſich*).

Der anfängliche Zuſtand der Menſchheit kann nicht in der ſchon entwickelten Geſtalt des Böſen beſtehen, er iſt die Zeit der Unſchuld und Bewußtloſigkeit über die Sünde, der ſeligen Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war: das goldene Zeitalter, worin das göttliche Naturleben noch ungeſchieden fortwirkt, „Gott ſelbſt ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe bewegt.“ Es folgt eine Zeit erſter Scheidung, worin die göttlichen Naturkräfte des Menſchen hervortreten und zeigen, was ſie für ſich vermögen: das Zeitalter „der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur“. Verſtand und Weisheit kommt hier den Menſchen allein aus der Tiefe, die Macht erdentquollener Orakel leitet und bildet ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des

*) Ebendaſ. S. 377 flgd.

Grundes herrſchen auf der Erde, die Natur verherrlicht ſich in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft. Dieſe Zeit der geiſtigen Naturmacht des Menſchen vollendet ſich in der welterobernden That, in dem Verſuch, alle Völker der Erde zu unterwerfen und in einem Weltreich zu vereinigen. Aber aus dem Grunde der Natur kann nicht die wahre und vollkommene Einheit hervorgebracht werden, das Weltreich geht nothwendig zu Grunde. „Es kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöſt und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt.“ Die Erde wird zum zweitenmale wüſt und leer, der Moment iſt wieder da, wo zum zweitenmale das Licht geboren werden ſoll, das höhere Licht des Geiſtes. Aus dem ſittlichen Chaos bricht das Böſe in ſeiner eigentlichen Geſtalt hervor, in der perſönlichen Form des menſchlichen wider Gott gerichteten Eigenwillens. Es iſt die Vorempfindung des kommenden Lichts, welche alle gegenwirkenden Kräfte des Böſen aus der Unentſchiedenheit weckt und zum Kampf ruft. „Erſt mit der entſchiedenen Hervortretung des Guten kann auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortreten.“ Die Ueberwindung des Böſen in dieſer Geſtalt iſt die wahrhaft göttliche Offenbarung, die dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegentritt ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher Geſtalt als Mittler und Heiland. „Nur Perſönliches kann Perſönliches heilen und Gott muß Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme.“ Auf das zweite Chaos, in welches das höhere zweite Licht hineinleuchtet, folgt in der „turba gentium“ eine neue Scheidung, um eine neue Schöpfung zu ermöglichen. Dieſe zweite Schöpfung iſt das Reich Gottes, „ein neues Reich,

in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt und ein erklärter bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt d. h. actu wirklich ſich offenbart*)."

*) Ebendaſ. S. 378—80.

# Achtunddreißigſtes Capitel.

## B. Der intelligible Charakter des Menſchen, das Verhältniß des Böſen zu Gott, die Perſönlichkeit Gottes.

### I.

### Das Böſe als That und Schuld.

#### 1. Das Problem.

Noch iſt eine Grundfrage ungelöſt. Es iſt im Menſchen die Möglichkeit des Böſen dargethan, die Thatſache und allgemeine Wirkſamkeit deſſelben ſowohl im Hinblick auf das Ziel der göttlichen Offenbarung, als aus der fortwirkenden Macht „der alten Natur" in ihrer Nothwendigkeit erkannt. Wäre damit auch die That des Böſen erklärt, ſo wäre durch dieſe Nothwendigkeit die Freiheit und Schuld des Individuums aufgehoben und damit die Sache ſelbſt unmöglich. Alle bisherigen Unterſuchungen würden ungültig ſein, wenn das Böſe als die eigenſte und verſchuldete That des Einzelnen unerklärlich bliebe.

Jene Begründung der allgemeinen Macht des Böſen aus der Macht und Richtung der dunklen Naturgewalt reicht nur bis zur Hebung des widerſtrebenden Eigenwillens, bis zur unwillkürlichen Hebung deſſelben, ſie erklärt nur den natürlichen Hang zum Böſen, die Weckung der Luſt zum Creatürlichen im Geiſte

des Menſchen, nicht die böſe That ſelbſt. Auf den höchſten Punkt der Natur geſtellt, lockt den Menſchen der tiefe Grund, aus dem er emporgeſtiegen, zurück in den Abgrund, „wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichſam eine geheime Stimme zu rufen ſcheint, daß er herabſtürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderſtehlicher Sirenengeſang aus der Tiefe erſchallt, um den Hindurchſchiffenden in den Strudel hinabzuziehen.“ Wenn er herabſtürzt und der Lockung nicht widerſteht, fällt er durch ſeine eigene That! Und nicht bloß durch ſolche Lockung wird er zum Böſen getrieben, auch durch Furcht, durch die unwillkürliche Furcht vor dem Guten, welches die abſolute Selbſtverleugnung, den Tod des dunklen Ich, das wirkliche Abſterben der Eigenheit fordert, durch welches aller menſchliche Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Die Angſt vor dieſem verzehrenden Feuer treibt den Menſchen aus ſeinem wahren Centrum heraus und jagt ihn gleichſam zurück in die Arme der Natur, „um da eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu ſuchen.“ Wenn er dieſe Angſt nicht überwindet und in den Abgrund wirklich zurückſinkt, ſo iſt das ſeine eigene That*)!

### 2. Indeterminismus und Determinismus.

Es wird daher zur Erklärung des Böſen gefordert, daß in ihm die volle Schuld des Einzelnen, die That eigenſter, individueller Freiheit erkannt werde, ohne ſeine allgemeine Nothwendigkeit zu verneinen: das iſt der fragliche, bis jetzt noch in gänzliches Dunkel gehüllte Punkt. Man ſieht ſogleich, daß dieſe Frage ungelöſt und unlösbar bleibt, ſo lange in Rückſicht auf die menſchlichen Handlungen Freiheit und Nothwendig-

*) Ebendaſ. S. 380—82.

keit einander entgegengeſetzt werden und man deren wirkliche Identität nicht einſieht. Daher ſind zur Auflöſung dieſes Problems die Syſteme des Indeterminismus und Determinismus auf gleiche Weiſe unfähig. Der Indeterminismus behauptet die ſogenannte Willensindifferenz, die reine, durch nichts beſtimmte Willkür, die ebenſo gut handeln als nicht handeln, ebenſo gut dieſes als jenes thun kann, alſo in einem Vermögen, grundlos zu handeln, beſteht, wodurch der Menſch mit dem bedenklichen Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, privilegirt und von Buridans Eſel, der bei gleich ſtarken Determinationen im Angeſichte des Futters verhungert, eben nicht auf die vorzüglichſte Weiſe unterſchieden wird. Gewöhnlich nehmen die Indeterminiſten Handlungen, deren Gründe man nicht kennt, als Beiſpiele grundloſer Handlungen, eine ſehr ſchlechte Beweisart, denn wo das Nichtwiſſen eintritt, findet um ſo gewiſſer das Beſtimmtwerden ſtatt. Die abſolute Willkür iſt gleich der gänzlichen Zufälligkeit und ebenſo unmöglich als dieſe. Der Determinismus behauptet, daß alle menſchlichen Handlungen durchgängig durch vorhergehende Urſachen beſtimmt, alſo vollkommen unfrei ſind, wobei es gleichgültig iſt, ob jene Urſachen als äußere oder innere, als mechaniſche oder pſychiſche gefaßt werden. In Abſicht auf die Erklärung des Böſen ſind beide Syſteme gleich falſch; abgeſehen von dieſem Problem, darf das rationellere d. h. der Determinismus für das (relativ) beſſere gelten*).

### 3. Der intelligible Charakter.

Es giebt eine Freiheit, die nichts gemein hat mit dem Zufall

*) Ebendaſ. S. 382 flgd. Vgl. meine Rede über das Problem der menſchlichen Freiheit. S. 15—17. S. 27 flgd.

und darum ſelbſt als Nothwendigkeit einleuchtet, eine Nothwendigkeit, die nichts gemein hat mit dem Zwange und darum identiſch iſt mit der Freiheit: das iſt „eine innere, aus dem Weſen des Handelnden ſelbſt quellende Nothwendigkeit.“ Sie ſchließt jeden Zwang, jede Nöthigung durch vorhergehende Urſachen, alſo jeden Cauſalnexus, auch den pſychiſchen, mithin alle Succeſſion von ſich aus und iſt daher nicht zeitlicher und empiriſcher, ſondern intelligibler Natur: das intelligible Weſen des Handelnden ſelbſt, nicht beſtimmt durch irgend etwas Vorhergehendes, ſondern abſolutes Prius. Auch iſt dieſes intelligible Weſen ſelbſt keineswegs unbeſtimmt, nicht etwa das Weſen des Menſchen überhaupt, ſondern das Weſen dieſes Menſchen d. h. intelligibler Charakter: hier iſt der Punkt, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen eines ſind. Der intelligible Charakter iſt frei, denn er iſt die That des Individuums ſelbſt, darum ſind alle Handlungen, die aus ihm folgen, frei und, weil ſie folgen, nothwendig. Daß das Ich ſeine eigene That ſei, hatte ſchon Fichte gelehrt, aber er hatte dieſe That in das Bewußtſein geſetzt, und dieſes iſt nicht das Erſte; das Selbſterfaſſen und Erkennen des Ich ſetzt, wie alles bloße Erkennen, das eigentliche Sein ſchon voraus; dieſes allem Bewußtſein vorhergehende Sein iſt reales Selbſtſetzen, „ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu Etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt*).“

Der intelligible Charakter iſt eine der Natur nach ewige That, die durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurchgeht. Jeder Einzelne iſt kraft ſeiner Selbſtentſcheidung dieſer beſtimmte Cha-

*) Ebendaſ. S. 382—85.

rakter, dieſe durchgängig beſtimmte Individualität von Ewigkeit her, ſeine Selbſtentſcheidung fällt zuſammen mit der erſten Schöpfung, er *wird* nicht erſt dieſer Charakter, ſondern *iſt* es. „So hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen und wird als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt.“ Da nun dieſes Ur- und Grundwollen die Baſis und Bedingung alles Bewußtſeins ausmacht, ſo leuchtet ein, daß dieſer Grundact unſeres Weſens nicht ſelbſt in unſerem Bewußtſein vorkommen kann, daß wir uns daher jener intelligibeln That *nicht bewußt* ſind. Doch iſt eine Spur davon in unſerem Bewußtſein geblieben. In jedem lebt ein Gefühl von der Freiheit und Nothwendigkeit ſeines Charakters, der durch jene ewige That geſetzt iſt, er ſagt: „ich bin nun einmal ſo, wie ich bin“ und empfindet doch zugleich dieſe ſeine Beſchaffenheit als eine imputable, alſo verſchuldete und ſelbſtverurſachte. In dieſem Sinne gilt die *Prädeſtination*, ſie gilt nicht, wie man ſie gewöhnlich nimmt, durch einen grundloſen Rathſchluß Gottes, der die Freiheit in der Wurzel aufheben würde, ſondern durch den eigenen Willen vor aller Zeit. „Wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er ſelbſt als ſittliches Weſen nicht *wird*, ſondern der Natur nach ewig *iſt**).“

Iſt nun der Menſch *in der That* böſe, wie es die univerſelle Wirkſamkeit des Böſen in der Welt bekundet und jene Macht des widerſtrebenden Eigenwillens der Natur, „die Reaction des Grundes“ erklärt, als durch welche die Selbſtſucht allgemein er-

*) Ebendaſ. S. 385—88.

regt worden, ſo hat er den natürlichen Hang zum Böſen ſelbſt in ſeine That verwandelt, „er hat ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden, finſteren Princip des Böſen geboren.“ In dieſem Sinn gilt der Begriff des angeborenen Böſen. Die Schuld liegt nicht in der Geburt, ſondern vor ihr und beſteht in jener intelligibeln That, die den Charakter des Menſchen entſcheidet und die Wurzel unſeres ſittlichen Seins ausmacht. Darum iſt das Böſe urſprünglich oder radical, nicht Erbſünde, die gleich einem Contagium fortpflanzend wirkt, nicht begründend, und die eingetretene ſittliche Zerrüttung vorausſetzt. „Nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt.“ Das Böſe iſt intelligibler Charakter: daraus allein erklärt ſich jene verſchuldete Nothwendigkeit, die ſein Weſen ausmacht, als ſolche empfunden und nur von einer oberflächlichen und menſchenunkundigen Beurtheilung der ſittlichen Verhältniſſe beſtritten wird. Je tiefer die menſchliche Selbſterkenntniß, um ſo gewiſſer iſt die Anerkennung der intelligiblen und radicalen Natur des Böſen. In der Philoſophie jedoch iſt es mit der bloßen Anerkennung nicht gethan; von ihr wird die Durchdringung der Sache, die wirkliche Einſicht gefordert, eine ſolche, in der die ſpeculativen Gründe mit den religiöſen übereinſtimmen. Kant habe das radicale Böſe nur in ſeiner Religionslehre erfaßt, welche tiefer ſah, als ſeine frühere Vernunftlehre, Fichte dagegen habe es in der Speculation erkannt, aber in ſeiner ſpäteren Sittenlehre fallen laſſen. „Es iſt bemerkenswerth, wie Kant, der ſich zu einer transſcendentalen, alles menſchliche Sein beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des

ſittlichen Urtheils in ſpäteren Unterſuchungen auf die Anerkennung eines ſubjectiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Actus der Freiheit ſein müſſe, geleitet wurde; indeß Fichte, der den Begriff einer ſolchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrſchenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empiriſchen Handeln vorangehende Böſe nur in der Trägheit der menſchlichen Natur finden wollte*)." Ich bemerke beiläufig, daß Schelling in dieſem Urtheile Kants Bedeutung und Verdienſte nicht genügend erkannt und deſſen Lehre vom intelligibeln Charakter, die in (der dritten Antinomie) der Kritik der reinen Vernunft und außerdem in der Kritik der praktiſchen zu leſen ſteht, ſich nicht mehr vergegenwärtigt hat. Kant ließ unentſchieden, ob der intelligible Charakter als dieſer beſtimmte und individuelle zu nehmen iſt. In dieſem Punkte liegt der Fortſchritt Schellings, dem Schopenhauer folgte**).

Mit dem intelligibeln Charakter des Böſen iſt die nothwendige Folge geſetzt. Die Selbſtheit hat das wahre Centrum verrückt und ſich in daſſelbe eingeführt, ſie macht ſich zum „*Allwillen*", zum Widerſpiel Gottes, zum „umgekehrten Gott", dadurch wird das wahre Licht nicht bloß verdunkelt, ſondern verfälſcht, das *Irrlicht* tritt an ſeine Stelle, ſtatt der Vernunft leuchtet oder blendet vielmehr und verblendet die Imagination, der Geiſt der Verführung, der Lüge und Falſchheit, der das ganze Leben von Grund aus verkehrt. Das Leben in Gott iſt alles in allem; das falſche, widergöttliche Leben, die Selbſtheit als All-

*) Ebendaſ. S. 388 flgd.

**) Vgl. meine hieſige Prorectoratsrede (den 22. November 1875): „über das Problem der menſchlichen Freiheit."

wille will alles ſein und iſt in Wahrheit nichts, als der Hunger der Selbſtſucht, die, losgeriſſen vom Ganzen, immer dürftiger und ärmer, darum immer begieriger, hungriger, giftiger wird und aus Uebermuth, alles zu ſein, ins Nichtſein fällt. Vom Geiſt der Lüge trunken und fascinirt, iſt ſie völlig von ihm beherrſcht und darum unfrei, daher iſt der Geiſt des Böſen im Menſchen nothwendig auch der Verluſt der urſprünglichen Freiheit. So wird mit dem intelligibeln Charakter des Böſen eine Unfreiheit geſetzt, die als Nothwendigkeit empfunden wird. Eben dieſe Nothwendigkeit, dieſes Beherrſcht- und Ueberwältigtſein von dem Geiſte der Selbſtſucht iſt die nothwendige Folge der Urthat des Böſen*).

Hier aber entſteht die Frage: wo bleibt dieſer Nothwendigkeit des Böſen gegenüber die Möglichkeit der Beſſerung und des Guten im Menſchen? Dieſe Möglichkeit beruht auf einer Umwendung des Menſchen, einer wirklichen „Transmutation", und wenn dieſe durch den intelligibeln Charakter des Böſen ausgeſchloſſen und abgeſchnitten wäre, ſo würde hieraus ein Einwurf entſtehen, welcher die ganze Erklärung umſtoßen und noch der einzige Grund ſein könnte, an dem ſie ſcheitert. Daſſelbe Gefühl, welches die Nothwendigkeit des Böſen in uns bezeugt, verkündet auch das in der Tiefe unſeres Weſens enthaltene Vermögen des Guten und mahnt zur Beſſerung. Das Böſe iſt Freiheitsthat, die Freiheit iſt unzerſtörbar, ſie kann die Grundrichtung des Willens beſtimmen, verkehren, darum auch ändern. Weil das Böſe Verkehrung iſt, eben darum ſchließt es die Umkehr nicht aus, vielmehr bleibt dieſe durch die Freiheit nicht bloß möglich, ſondern fortwährend ge-

*) Ebendaſ. S. 389—91.

fordert. Dieſe Forderung iſt auch nothwendig und beſteht mitten im Böſen, das radicale Böſe iſt keineswegs die Vernichtung des Guten, ſo wenig der Verluſt der urſprünglichen Freiheit deren Vernichtung iſt; ſie iſt im Böſen verloren, ſo lange daſſelbe wirkt, aber weil ſie unzerſtörbar iſt, darum iſt die Wirkſamkeit des Böſen zur Vernichtung beſtimmt. Eben dieſe Beſtimmung, deren poſitiver Ausdruck die Empfänglichkeit und Fähigkeit für das gute Princip iſt, wird durch die Freiheit im intelligibeln Charakter mitgeſetzt und kann unmöglich von ihm ausgeſchloſſen ſein. „Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder böſe Geiſt in ihm handle; und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag, denn eben das Inſichhandelnlaſſen des guten oder böſen Princips iſt die Folge der intelligibeln That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt."

Es iſt für eine wahre Sittenlehre von fundamentaler Bedeutung, daß ſie die Willkür oder die Wahlfreiheit an ihren richtigen Ort zu ſtellen weiß und weder das Böſe noch das Gute zu deren Spielball macht. Beide ſind nothwendig und nur darum gewaltig. Man kann im Böſen wie im Guten nicht anders ſein und handeln als man iſt und handelt, man kann keines von beiden willkürlich, wie ein Kleidungsſtück, anziehen oder ablegen. Die Willkür auf dieſe Art in das Böſe und Gute einführen, heißt die Macht und Gewalt beider vollkommen verkennen und an der entſcheidenden und gefährlichſten Stelle leicht nehmen, was ſchwer iſt, das aber iſt der Tod der Sittlichkeit, wie der Sittenlehre. In dieſem Sinne nennt Schelling das aequilibrium arbitrii „die Peſt aller Moral". Böſe ſein heißt beherrſcht ſein vom Geiſte der Selbſtſucht, in welche der Eigenwille ſeinen Schwerpunkt gelegt hat; gut ſein heißt beherrſcht ſein vom Univerſalwillen

(Geiſte Gottes) und nur in ihm den Schwerpunkt des eigenen Willens haben. In dieſem Beherrſchtſein giebt es weder hier noch dort eine „ſelbſtbeliebige Sittlichkeit". Im Böſen iſt unſer Eigenwille losgeriſſen vom göttlichen Willen, dieſe Gottloſigkeit iſt das Böſe; im Guten iſt unſer Eigenwille an den göttlichen gebunden, er iſt und will nichts anderes ſein, als deſſen Organ und Werkzeug, dieſe Gebundenheit iſt das Gute, welches Schelling darum im ſtrengen und genauen Verſtande des Worts „Religioſität" nennt. Religioſität und Sittlichkeit ſind daſſelbe. Wie das gottloſe Leben, bethört und verblendet, dem Irrlichte der Imagination folgt, ſo iſt das religiöſe Leben klar im göttlichen Licht der Erkenntniß und duldet nichts Unklares; es iſt kein müßiges Brüten, andächtelndes Ahnen, Fühlenwollen des Göttlichen, wie die Empfindungsphiloſophen meinen, vielmehr wird jetzt erſt der Weg des Lebens und deſſen Ziel vollkommen erleuchtet, die Willensrichtung unwandelbar beſtimmt und dadurch der ſittliche Geiſt des Handelns, der wahrhaft praktiſche Charakter gegründet, deſſen Thun völlig übereinſtimmt mit ſeiner Einſicht. In dieſer Uebereinſtimmung des Wahren und Guten, des Erkennens und Handelns beſteht „die Gewiſſenhaftigkeit". Religioſität und Gewiſſenhaftigkeit ſind daſſelbe. Jene iſt nicht nach Art der Gefühlsphiloſophen zu verſtehen, dieſe nicht nach Art der Moraliſten, die bei jeder guten Handlung die ausdrückliche, von der Willkür abhängige Reflexion auf das Pflichtgebot fordern, als ob man immer erſt ins Buch ſehen müßte, um zu wiſſen, was zu thun ſei. Auch zur ſtrengſten Pflichterfüllung mit dem Charakter catoniſcher Herbheit und Härte iſt keineswegs nöthig, daß zuvor das Gebot der Pflicht citirt wird. Dieſes Gebot iſt in dem gewiſſenhaften Handeln das Geſetz des Herzens, nothwendig und zuverſichtlich, wie die Religion, weder die ſelbſt-

beliebige Sittlichkeit der Moral, noch der zuchtloſe Selbſtgenuß ſogenannter äſthetiſcher Sittlichkeit und ſchöner Seelen*).

## II.

## Theodicee. Das Verhältniß des Böſen zu Gott.

### 1. Die Perſönlichkeit Gottes.

Das Problem des Böſen iſt gelöſt; es iſt in ſeiner Möglichkeit aus der Natur in Gott, in ſeiner thatkräftigen Wirklichkeit und Schuld, wie in ſeiner Beſtimmung, überwunden und vernichtet zu werden, aus dem intelligibeln Charakter des Menſchen erklärt worden. Ohne dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit des Böſen giebt es keine göttliche Selbſtoffenbarung, und da letztere das abſolut Nothwendige iſt, ſo iſt ſie das Bedingende und von ihr das Böſe abhängig. Es giebt demnach ein Verhältniß der göttlichen Selbſtoffenbarung zum Böſen, und wenn jene in einer freien und bewußten That beſteht, ſo verhält ſich Gott als ein wollendes und ſittliches Weſen zum Böſen, oder das letztere erſcheint abhängig von dem göttlichen Willen. Dies iſt der Punkt, nach dem gefragt wird. Es iſt die höchſte Frage der ganzen Unterſuchung, die mit dem Problem der Theodicee zuſammenfällt: „wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?“

Die Frage ſelbſt ſteht unter dem Satz: wenn die göttliche Selbſtoffenbarung freie und bewußte That iſt, was ſie nie ſein könnte ohne Perſönlichkeit Gottes. Iſt Gott ein perſönliches Weſen? Dieſer Punkt muß zuerſt klargeſtellt werden. Der Begriff der Perſönlichkeit iſt bereits beſtimmt als bewußte oder vergeiſtigte Selbſtheit, als Kraft, Einheit der Kräfte, lebendige Einheit. Die beiden zur Perſönlichkeit nothwendigen Bedingungen

*) Ebendaſ. S. 389. S. 391—94.

ſind das reale und ideale Princip, „Baſis und Exiſtenz", Natur und Geiſt. Wenn dieſe beiden Principien auseinanderfallen und einander gleichgültig bleiben, iſt die Perſönlichkeit unmöglich, ſie beſteht in der Vereinigung beider, darin, daß ſich beide ganz durchdringen und ein Weſen ausmachen. Nun ſind in Gott dieſe beiden Bedingungen durch ein abſolutes Band vereinigt: er iſt darum nicht bloß Perſönlichkeit, ſondern „die höchſte Perſönlichkeit, Geiſt im eminenten oder abſoluten Verſtande". Die Baſis der Exiſtenz Gottes war „die Natur in Gott". Es iſt das Band Gottes mit der Natur, welches allein die Perſonalität in ihm gründet. Es iſt daher unmöglich, die Perſönlichkeit Gottes und die Perſönlichkeit überhaupt zu faſſen, wenn man Gott entweder ohne Natur oder bloß als Natur begreift: das Erſte geſchah durch Fichte, das Zweite durch Spinoza, darum mußte in den Syſtemen beider Philoſophen Gott als ein unperſönliches Weſen gelten*).

Die göttliche Perſönlichkeit iſt der alleinige Inhalt der ewigen Selbſtoffenbarung Gottes. Da nun jene zwei Principien auf abſolute Weiſe in ſich vereinigt, ſo hat dieſe nothwendig zwei gleich ewige Anfänge: Gott offenbart ſich zugleich als Erſtes und Letztes, als Grund und Zweck, als Natur und Geiſt, als Kraft und Einheit aller Kräfte. Es giebt keine andere Kraft als Willen. Jene beiden Offenbarungsprincipien ſind daher die Urrichtungen des göttlichen Willens: „Wille des Grundes und Wille der Liebe". Der Wille des Grundes iſt der Offenbarungsdrang, die Sehnſucht des Einen ſich ſelbſt zu gebären, von keiner äußeren Nothwendigkeit beherrſcht, noch nicht von der Erkenntniß erleuchtet, daher „mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt und am eheſten

*) Ebendaſ. S. 394 flgd.

dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich ſind, ohne daß ſie doch ſich in ihnen gezwungen fühlte.“ Der Wille der Liebe dagegen iſt ſchlechthin frei und bewußt, ſeine Offenbarung daher Handlung und That.

Es giebt in Gott und darum auch in der Natur keine andere Nothwendigkeit als eine perſönliche, die eins iſt mit dem göttlichen Willen und, da dieſer jeden Zwang von ſich ausſchließt, mit der göttlichen Freiheit. Darum wirkt auch in der Natur Freiheit, nicht Willkür und ebenſowenig eine ſtarre, abſtracte Nothwendigkeit, ſondern eine göttliche und geiſtige, die ihrem innerſten Weſen nach ſittliche Nothwendigkeit iſt. Daher das Irrationale in der Natur, das der geometriſche Verſtand, der dem Idol allgemeiner und ewiger (von allem Wollen unabhängiger) Naturgeſetze nachgeht, nicht einſieht, ſo ſehr es ſich aufdrängt. „Die ganze Natur ſagt uns, daß ſie keineswegs vermöge einer bloß geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lautere, reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt (wie wir den vernünftigen Autor vom geiſtreichen wohl unterſcheiden). Die Anerkennung der Naturgeſetze als ſittlich nothwendiger war eine große Ahnung und eine der erfreulichſten Seiten der leibniziſchen Philoſophie. „Das höchſte Streben der dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes, als dieſe Reduction der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen*).“

Der göttliche Wille iſt bis jetzt dargeſtellt als ein dunkler, erkenntnißloſer Wille, der kraft ſeiner inneren Natur wirkt, alſo nicht eigentlich handelt. Was durch dieſen Willen geſchieht, geſchieht ohne Wiſſen, ohne göttliche Vorherſehung aller in der

*) Ebendaſ. S. 395 flgd.

Schöpfungsakt enthalten und nun in nothwendigen Folgen. Es müßte nur wieder es sein, wenn Gott [illegible] Offenbarungsthätigkeit, nur das wäre nun „Natur in Gott“ genannt werde. Dann gäbe es keine Schöpfung, sondern nur eine Entwicklung Gottes, keine ewige, sondern nur eine zeitliche Offenbarung, nehmlich gar keine, denn es ist nichts da. Denn es was zu offenbaren wäre, außer Gott ist nichts, und er selbst ist stumm. Dann wäre auch Gott nur zeitlich, nur temporär nicht. Die Natur in Gott ist nicht er selbst. Er ist nicht nöthig in sich, sondern sie ist gegenwärtig: was Gott ist, offenbart er sich selbst nur zur Ewigkeit der Gottes Bürden Selbstoffenbarung; mit Erkennen sind ewige, zeitliche, darum ungenügende Akte. Die Natur ist nicht sein Zustand, sondern sein Object, seine Idee, sein Bild, die in seinem Verstande ewig gegenwärtige nothwendige Welt, „in der sich Gott sein vernünftig oder, was dasselbe heißt, sich in seiner Vernünftigkeit ganz erkennt.“ Es ist die Nothwendigkeit in Gott eine von Ewigkeit her erkannte, erkannte, darum ewige; und da alle Nothwendigkeit aus der Persönlichkeit Gottes stammt, so kann es keine andere geben, als viele, die mit der Freiheit Gottes zusammenstimmt, daher jene Willkür ausschließt, kraft deren Gott unter vielen möglichen Welten die eine ebenso gut als die andere hätte wählen d. h. sich auch anders hätte offenbaren und vorstellen, also auch anders hätte sein können, als er ist. Mit der Persönlichkeit Gottes ist auch die Einheit und sittliche Nothwendigkeit der Welt gesetzt. „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben.“ Spinoza erkannte in der göttlichen Nothwendigkeit den Charakter der Einheit und Unverbrüchlichkeit, die jedes Andersein ausschloß; Leibniz verneinte diese Unverbrüchlichkeit durch seine Annahme einer Vielheit möglicher Welten, er erkannte

in der göttlichen Nothwendigkeit den perſönlichen und ſittlichen Charakter, den Spinoza verwarf. Schelling vereinigt dieſe Gegenſätze in ſeiner Lehre von der perſönlichen und nothwendigen Selbſtoffenbarung Gottes, die den platoniſchen Begriff der idealen (urbildlichen) Welt in ſich ſchließt*).

Die ſittliche Nothwendigkeit iſt eins mit dem göttlichen Central- oder Univerſalwillen, das Böſe beſtand in der Losreißung und Widerſetzung des Eigenwillens, es war daher nur möglich in einem Eigenwillen, der ſich von dem göttlichen losreißen kann, in einem perſönlichen, von Gott geſchiedenen Weſen, in einer endlichen Perſönlichkeit, wie der Menſch. Alle Perſönlichkeit ruht auf einer natürlichen Grundlage, als ihrer Baſis, die nicht zu zerſtören iſt, nur zu unterwerfen. So weit die Ueberwältigung derſelben, die Macht über die Natur reicht, ſo weit reicht die Macht der Perſönlichkeit und Freiheit. Sie iſt in Gott abſolut, denn er trägt die Natur als den Grund ſeiner Exiſtenz ganz in ſich; ſie hat im Menſchen ihr beſtimmtes Maß, ihre nie zu überſchreitende, unverrückbare Schranke, an die gebunden kein endliches Weſen den Grund ſeiner Exiſtenz vollkommen in ſeine Gewalt nehmen kann: das iſt gegenüber der göttlichen Allmacht die Ohnmacht aller Creaturen, ihre empfundene Ohnmacht, die jede Lebensregung hemmt. „Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt, die tiefe, unzerſtörbare Melancholie alles Lebens."

### 2. Das Gute und Böſe.

Gott iſt allmächtige Perſönlichkeit. In ihm iſt die Freiheit gleich der ſittlichen Nothwendigkeit und dieſe gleich der abſo-

*) Ebendaſ. S. 396—399.

luten Macht. Um Perſönlichkeit ſein zu können, muß man vor allem eine Natur ſein: das gilt von Gott, wie vom Menſchen. Aber Gott hat ſeine Natur und damit alle Natur unter ſich, ſein Eigenwille iſt mit ſeinem Univerſalwillen vollkommen eins, er iſt von dieſem ungetrennt und untrennbar: darum giebt es in Gott weder eine Möglichkeit noch eine Wirkſamkeit des Böſen. Und zwar kann eine ſolche Wirkſamkeit auf keinerlei Art ſtattfinden, wie man die Sache auch wende, weder als negative Bedingung noch als Mittel, weder als Object des göttlichen Rathſchluſſes noch weniger der göttlichen Erlaubniß. Man ſage nicht, daß dadurch die göttliche Allmacht beſchränkt werde, denn das Böſe iſt nur möglich in einer endlichen Perſönlichkeit, mit deren Macht nothwendig zugleich die Ohnmacht geſetzt iſt. Daher hieße es vielmehr die göttliche Allmacht verneinen und in Ohnmacht verkehren, wollte man in Gott dem Böſen irgend einen Spielraum, gleichviel welcher Art, einräumen. Die göttliche Selbſtoffenbarung hat ihre unwandelbare Richtung, in der nichts Böſes ſein kann; was innerhalb der Schöpfung von dieſer Richtung abweicht oder ihr zuwiderläuft, folgt nur „begleitungsweiſe" aus der Selbſtoffenbarung. Um das Böſe zu verhindern, hätte Gott die Menſchwerdung der Natur unterdrücken, die Natur ſelbſt unwirkſam laſſen, den Grund ſeiner Exiſtenz vernichten d. h. ſeine eigene Perſönlichkeit aufheben müſſen. „Damit das Böſe nicht wäre, müßte Gott ſelbſt nicht ſein." Das alleinige Ziel iſt das Gute, aber das Gute kann nicht ſein ohne die höchſte Willensenergie, ohne die Tüchtigkeit der Kraft, die Anſpannung und Erregung des Eigenwillens und aller ihm dienenden Kräfte. Dieſe Erregung und Activirung der Selbſtheit iſt das Werk der Natur. Daß ſie im menſchlichen Eigenwillen zum Böſen verkehrt wird, iſt nicht Werk der Natur und nicht Wille Gottes, ſondern des Men-

ſchen eigenſte That; daß die zum Guten nothwendige Kraft in den Dienſt des Böſen tritt und hier paraſitiſch wirkt, iſt abſolut nicht zu hindern und keine Inſtanz gegen das Gute. „Wenn die Leidenſchaften Glieder der Unehre ſind", ſagt J. G. Hamann, „hören ſie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu ſein*)?"

### 3. Das Ende des Böſen.

Die natürliche Verſuchung zum Böſen iſt nicht das Böſe, ſondern eine nothwendige Folge der Bedingung zum Guten. Wenn dieſe Bedingung in ihr Gegentheil verkehrt wird und zum Mittel des Böſen dient, ſo erſcheint das letztere als Mißbrauch des Guten, denn „es wirkt nur durch das (mißbrauchte) Gute." Jetzt erſt erkennen wir den Gegenſatz und Kampf der beiden Principien in ſeinem vollen Licht. Freilich iſt das Böſe nicht bloß möglich, ſondern mächtig, nicht bloß der Mangel des Guten, ſondern deſſen wirkſamer Gegenſatz, aber, weil es von den Mitteln und der Kraft zum Guten lebt, nur aus dieſer Quelle, und keinerlei davon unabhängiges, eigenes Vermögen beſitzt, ſo iſt es dem Guten gegenüber keine ſelbſtändige und wirkliche Gegenmacht, die auf ſich ſelbſt geſtützt Krieg führen könnte; darum bleibt auch in dem Kampf der beiden Principien das Ende nicht unentſchieden noch fraglich. Der Kampf iſt von Seiten des Böſen kein Krieg, ſondern Rebellion: es ſteht dem Guten gegenüber als empörter Unterthan, es hat einen Kampf begonnen, in welchem gegen einander ſtehen Eigenwille und Univerſalwille, Individuum und Univerſum, Menſch und Gott, kurzgeſagt Ohnmacht und Allmacht. Wie ſollte der Ausgang dieſes Kampfes zweifelhaft ſein? Man mußte zuvor begreifen, wie

*) Ebendaſ. S. 399—403.

mächtig das Böſe iſt, um daraus die Einſicht in ſeine wahre Ohnmacht zu gewinnen. Nicht in der Schwäche des Böſen liegt die Ohnmacht deſſelben, ſondern in ſeiner Kraft, in dieſer dem Guten entriſſenen und doch unentreißbaren Kraft!

So iſt, was wir die univerſelle Wirkſamkeit des Böſen in der Welt, den Kampf des Guten und Böſen in der Menſchheit genannt haben, vielmehr eine Miſchung und ein Ineinander beider Principien, die nicht auf ſolche Weiſe zuſammen ſein und bleiben dürfen, denn das Gute von ſich aus hat und ſoll mit dem Böſen nichts gemein haben. Nichts in der Welt darf unentſchieden und unklar bleiben. Es iſt darum eine letzte und höchſte Scheidung, eine wirkliche Kriſis nothwendig, kraft deren das Gute vom Böſen ſich trennt, alle Energie daher nur bei ihm iſt, und auf Seite des Böſen gar keine. Damit iſt die Wirkſamkeit des letzteren zu Ende, es iſt nicht mehr mächtig, ſondern nur noch möglich und weiter nichts, es iſt zurückgeführt auf den Potenzzuſtand und jetzt für immer geworden, was es immer ſein ſollte: Unterworfenes. Das Ende iſt die Ausſtoßung des Böſen vom Guten, die Erklärung deſſelben als gänzlicher Unrealität, denn es iſt dem Guten gegenüber kein Weſen, ſondern ein Unweſen. So iſt das Ende keineswegs eine Wiederherſtellung des Böſen zum Guten oder die Wiederbringung aller Dinge, ſondern die Vernichtung des Böſen*).

## III.

## Gott und die Liebe Gottes.

### 1. Das Leben in Gott. Der Tod.

Jene letzte und höchſte Kriſis entſcheidet mit der Rückkehr des

*) Ebendaſ. S. 403—405.

Böſen in den Potenzzuſtand oder das Nichtſein zugleich die Verklärung und Vergeiſtigung der Welt, die Einkehr und Erhebung des geläuterten Eigenwillens in den Univerſalwillen, die abſolute Gemeinſchaft mit Gott, das ewige Sein und Leben. Um das Gute und Böſe, die in der natürlichen Selbſtheit mit einander verwebt und gleichſam handgemein ſind, gründlich von einander zu ſcheiden, muß der Menſch der natürlichen Eigenheit abſterben im buchſtäblichen Sinn: das iſt die Nothwendigkeit des Todes, er iſt zur Scheidung nothwendig und darum mit ihr und durch dieſelbe aufgehoben. Die Folge iſt das ewige und unſterbliche Leben in Gott, die Gemeinſchaft des göttlichen und individuellen Lebens, die Schelling mit dem Worte Liebe bezeichnet. Sie iſt die Einheit in der Freiheit, die Verbindung ſolcher, die nicht nothwendig verbunden ſein müſſen, weil keines für ſich ſein kann, ſondern ſolcher, „deren jedes für ſich ſein könnte und doch nicht iſt und ſein kann ohne das andere.“ Das nothwendige Band hat zu ſeiner Vorausſetzung den „Gegenſatz“, das freie Band die Geſchiedenheit oder „Dualität“. „Auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte“, er iſt erſt der Wille zur Liebe, erſt, wie Schelling ſagt, „der Geiſt oder der Hauch der Liebe“; „die Liebe aber iſt das Höchſte*).“

## 2. Das letzte Problem.

Es leuchtet ein, daß dieſes Ziel und Ende der Dinge zuſammenfällt mit dem der göttlichen Selbſtoffenbarung; der offenbare Gott iſt der wirkliche, ſeine Selbſtoffenbarung iſt gleich ſeiner Selbſtverwirklichung, die nothwendig durch Gegenſätze hindurchgeht und darum ein Werden in ſich ſchließt. Jene letzte und

*) Ebendaſ. S. 405 flgd. S. 407 flgd.

höchſte Scheidung bewirkt daher „die vollkommene Actualiſirung Gottes", den Zuſtand der Weltverklärung, jenes Ziel der Zeiten, wo „Gott Alles in Allem d. h. wo er ganz verwirklicht ſein wird*)." Erſt von hier aus läßt ſich der Begriff Gottes in ſeinem ganzen Umfange feſtſtellen, und dies iſt „der höchſte Punkt der ganzen Unterſuchung". Um die Aufgabe näher zu beſtimmen: der Begriff der göttlichen, gegenſatzloſen Alleinheit, der Schellings früheren Ideengang beherrſcht hat, ſoll jetzt vereinigt werden mit dem Begriffe der durch innere, active Gegenſätze bedingten und wirkſamen Perſönlichkeit Gottes, das ewige Sein Gottes mit dem ewigen Werden, der Pantheismus mit dem Theismus, denn der Schwerpunkt des erſten liegt in der Lehre von der göttlichen Alleinheit, der des zweiten in der Lehre von der göttlichen Perſönlichkeit. Und was die letztere betrifft, erklärt Schelling ſelbſt, er glaube, in ſeinen Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit „den erſten deutlichen Begriff derſelben aufgeſtellt zu haben**)." Dieſes neue Problem geht aus der Freiheitslehre hervor, und man darf ſagen, daß es alle folgenden in ſich ſchließt. Der Unterſchied dieſer Freiheitslehre von dem anfänglichen Identitätsſyſtem ſpringt in die Augen, aber man muß darüber zweierlei nicht vergeſſen: „daß erſtens die Naturphiloſophie wie die Geſchichte des Bewußtſeins, beide innerhalb ihrer Grenzen geblieben ſind, was ſie waren, und zweitens, daß von der Begründung der Identitätslehre bis zur Freiheitslehre in Schelling ſelbſt ein ſtetiger Fortgang ſtattgefunden; ſchon am Schluß der Darſtellung ſeines Syſtems erhebt ſich der Begriff des Grundes in Gott, in der hiſtoriſchen Conſtruction des Chriſtenthums iſt das Werden der göttlichen Selbſtoffenbarung ſchon das durchgängige Thema,

*) Ebendaſ. S. 403 flgd. **) Ebendaſ. S. 412.

im Bruno und in der Abhandlung über „Philoſophie und Religion" bilden die Gegenſätze in Gott ſchon den Inhalt der ſchwierigſten und tiefſten Fragen. Daher kann von einem Abbruch, der in Schellings Ideengang mit der Freiheitslehre eingetreten ſei, nicht geredet werden; Problem folgt aus Problem, der Philoſoph ſelbſt iſt und fühlt ſich in lebendigſter Fortentwicklung, die kein fertiges und ausgemachtes Syſtem, das er gleichſam aus den Händen geben und durch eine Schule fortpflanzen könnte, zu Stande kommen läßt. Darin unterſcheiden ſich von Hegel in perſönlicher und ſachlicher Weiſe Schelling und ſein Werk. Er ſelbſt äußert am Schluß unſerer Abhandlung: „ich habe nie durch Stiftung einer Secte andern, am wenigſten mir ſelbſt die Freiheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher ich mich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären werde." Ein ſolches Wort muß man nicht bloß hören, ſondern zu würdigen wiſſen, um über Schelling richtig zu urtheilen, es ſei nun in gutem oder üblem Sinn*).

### 3. Das Leben Gottes.

Wir folgen der Löſung des Problems, ſoweit ſie die Freiheitslehre giebt. Sollen in Gott widerſtreitende Beſtimmungen vereinigt werden, ſo iſt dies nur möglich durch eine Unterſcheidung göttlicher Lebenszuſtände oder „göttlicher Offenbarungsperioden", denen, um ein vollendetes und vollkommenes Ganzes zu bilden, weder der ewige Anfang noch das ewige Ziel fehlen darf. Der Schlüſſel der Löſung liegt daher in einer ewigen, durch die Zeit hindurchgehenden, nicht von ihr abhängigen Theogonie. Es iſt demnach zu unterſcheiden: ein göttlicher Urzuſtand, der

*) Ebendaſ. S. 410 Anmerkg.

aller Offenbarung vorausgeht, ein göttlicher Vollendungszuſtand, die abſolute Offenbarung, „wo Gott Alles in Allem iſt", und zwiſchen beiden der mittlere Zuſtand werdender Offenbarung, in welcher die Gegenſätze activ ſind. Das Erſte und Letzte iſt gegenſatzloſe Einheit: jenes iſt die Einheit vor allen Gegenſätzen, dieſes die Einheit über allen, dort ſind die Gegenſätze noch nicht hervorgetreten, hier ſind ſie vollkommen aufgelöſt und überwunden. Die Einheit vor allen Gegenſätzen nennt Schelling, weil alles göttliche Leben aus ihr entſpringt, den „Urgrund" und im Unterſchiede von dem „Grunde", der die eine Seite des Gegenſatzes ausmacht (die Natur in Gott), den „Ungrund": ſie iſt, was er früher „die abſolute Indifferenz" genannt hatte. Auch jetzt gilt dieſer Ausdruck, aber nicht mehr in ſeinem früheren Umfange. Die Indifferenz iſt nicht mehr gleich dem Abſoluten ſelbſt, ſondern bezeichnet nur den Anfangspunkt. Schelling ſagt es ausdrücklich: „in dem Ungrund oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit, aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze?" Das Ganze, „der Gott, der Alles in Allem iſt", die gegenſatzloſe Einheit nach Ueberwindung und Unterwerfung aller Gegenſätze iſt die abſolute Perſönlichkeit oder die Liebe Gottes. Jenen mittleren Zuſtand aber werdender Offenbarung, der die Gegenſätze als wirkſame in ſich trägt, in ihrer Ueberwindung begriffen und darum Entgegengeſetztes zugleich iſt, nennt Schelling jetzt „Identität" im Unterſchiede von der Indifferenz. Dieſe Identität iſt Wille zur Offenbarung, deſſen Ziel in Gott ewig erkannt, darum nicht bloß Natur iſt, ſondern erkannte Natur oder „Geiſt". Jene göttlichen Lebenszuſtände ſind daher: Indifferenz, Identität, Abſolutheit, oder Urgrund (Ungrund), Geiſt, abſolute Perſönlichkeit (Liebe). „In dem Geiſte iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz Eins, in ihm ſind wirklich

beide zugleich, oder er iſt die abſolute Identität beider. Aber über dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) iſt und doch nicht Identität beider Principien, ſondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort die Liebe, die Alles in Allem iſt." Die Frage, wie aus dem Urgrunde (Ungrunde) jener Gegenſatz, der in der abſoluten Perſönlichkeit Gottes ſich vollkommen auflöſt, hervorbricht, wird von Schelling kurzer Hand beantwortet. Die Gegenſätze ſind nothwendig zur Perſönlichkeit Gottes, ebenſo nothwendig iſt, daß ihnen die gegenſatzloſe Einheit vorausgeht; wenn dieſe nicht das Erſte wäre, wie könnte ſie das Letzte ſein? Der Urgrund iſt weder das Eine noch das Andere, in ihm ruht das göttliche Leben, verſchloſſen, unentſchieden, gleichgültig gegen beides, es kann, von hier aus betrachtet, bloß natürliches oder bloß geiſtiges Leben, d. h. in jedem von beiden das Ganze ſein, daher die beiden gleich ewigen Anfänge des göttlichen Lebens: Natur und Idee, dunkler Wille und Univerſalwille*). Dies iſt der Gegenſatz, den Schelling jetzt „Dualität" nennt. In dieſer unentſchiedenen Faſſung des göttlichen Urprincips iſt ein Problem enthalten, das die gegenwärtige Lehre von der menſchlichen Freiheit nicht löſt: das Problem der göttlichen Freiheit, das in dem ſpäteren Ideengange des Philoſophen die negative Philoſophie von der poſitiven ſcheidet.

Das Syſtem Schellings, in ſeinen Beſtandtheilen weſentlich unverändert, hat ſich vertieft und erweitert, es hat damit ſeine Anſchauungen von dem erſten Grund und dem letzten Ziel der

*) Ebendaſ. S. 406—408.

Dinge verändert. Wer den Ideengang des Philoſophen durchſchaut, begreift den Grund dieſer Veränderung. Es iſt ein neues Problem eingetreten, welches den Philoſophen zwingt, tiefer und höher zu greifen als vordem: das Problem der Religion. So lange die Kunſt als die Vollendung der Welt galt, durfte die Indifferenz oder Identität als das Erſte und Letzte erſcheinen. Aber die Kunſt hat das Problem der Religion hervorgezogen, dieſe hat das Problem der Freiheit und des Böſen geweckt und damit den Ideengang Schellings in eine ihm bis dahin verborgene Tiefe gerichtet.

### 4. Gottesgefühl und Gotteserkenntniß.

In einem Punkt bleibt Schelling auch in Hinblick auf das Problem der Religion ſeinen Anfängen treu: daß dieſes Problem durch die Philoſophie vollkommen aufgelöſt, die Tiefe des Göttlichen durch die Vernunft erleuchtet, die Offenbarung durchdrungen, die Perſönlichkeit Gottes begriffen werden könne und müſſe, denn es iſt die Vernunft, durch welche Gott ſich ſelbſt erleuchtet. Der Punkt iſt wichtig, weil aus ihm die nächſten Controverſen entſpringen. Gefühl und Ahnung ſollen ſich nicht über die Vernunfterkenntniß erheben, dies hieße innerhalb des menſchlichen Geiſtes die Welt verkehren und das Dunkel erheben über das Licht und die Klarheit. „Das Gefühl iſt herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber wenn es an den Tag tritt, ſich zum Weſen machen und herrſchen will.“ Das Gefühl verhält ſich zur Erkenntniß, wie der dunkle Grund zur Perſönlichkeit, deren Wirklichkeit in der Selbſtoffenbarung beſteht, wie dieſe in der Scheidung, und nur der Verſtand kann ſcheiden. Es ſei grundfalſch zu meinen, daß die Perſönlichkeit Gottes nur gefühlt oder geahnt, durch den Verſtand dagegen nur verneint werden könne,

für welche Behauptung immer der Pantheismus und Spinoza herhalten müſſen. Dieſe pantheiſtiſche Denkart ſei „unmännlicher Schwindel" und ebenſo die Meinung von der ausſchließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus. Von den höchſten Begriffen muß eine klare Vernunfteinſicht möglich ſein, weil jene nur durch dieſe in unſer geiſtiges Leben wirklich aufgenommen und hier ewig gegründet werden können. „Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Leſſing ſelbſt die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für ſchlechterdings nothwendig, wenn dem menſchlichen Geſchlechte damit geholfen werden ſoll*)."

Nur aus der Tiefe des Gefühls geht die wahre und lebendige Erkenntniß, die wiſſenſchaftliche Begeiſterung hervor, wie aus dem göttlichen Dunkel das göttliche Licht, aus der Natur der Geiſt, aus der geiſtigen Welt die göttliche. Wer die ewige Offenbarung Gottes nicht verſteht, kann auch ſeine zeitliche und hiſtoriſche Offenbarung nicht verſtehen. „Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Geſetz ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen, das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches (noch nicht völlig ausgeſprochenes) Wort, daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben und erſt durch den Menſchen erklärt werden, daher die allgemeine Finalität der Urſachen, die ebenfalls nur von dieſem Standpunkt verſtändlich wird." Die Zeit des hiſtoriſchen Glaubens iſt vorbei,

*) Ebendaſ. S. 409 flgd. Anmerkg. S. 412—414. (Vgl. Leſſing, Erziehung des Menſchengeſchlechts. §. 76.)

die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß aus der Quelle des göttlichen Lebens ſelbſt iſt gegeben. „Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geſchriebene: die Natur, dieſe enthält Vorbilder, die noch kein Menſch gedeutet hat, während die der geſchriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längſt erhalten haben *)."

*) Schelling, Unterſuchungen üb. d. menſchliche Freiheit. S. 411 u. 415.

# Neununddreißigſtes Capitel.

## Naturalismus und Theismus.

In den letzten Worten ſeiner Schrift über die Freiheit hatte Schelling erklärt, daß dieſer Abhandlung eine Reihe anderer folgen ſolle, um das Ganze des ideellen Theils der Philoſophie darzuſtellen. Dieſe Verſprechung blieb unerfüllt und der weitere literariſche Ausbau des Syſtems (bei Lebzeiten des Philoſophen) den Augen der Welt verborgen. Die Unterſuchungen über die Freiheit ſind unter den ſyſtematiſchen Werken das letzte von Schelling ſelbſt veröffentlichte. Es ſchien, als ob er die Fühlung mit den Zeitgenoſſen verloren habe und kaum mehr wünſche. Nachdem man die frühere Abhandlung über Philoſophie und Religion gänzlich ignorirt habe, werde ſeiner Freiheitslehre wohl dieſelbe Achtung zu Theil werden*). Indeſſen ſah er ſich bald durch Einwürfe und Angriffe genöthigt, ſeine Lehre öffentlich zu vertheidigen und dadurch auch zu erläutern.

Soweit dieſe Lehre jetzt entwickelt iſt, liegt ihr gegenwärtiger Schwerpunkt in einem Vernunftſyſtem, welches Naturalismus und Theismus vollkommen vereinigt. Wir haben früher in dem pantheiſtiſchen Grundzuge der Naturphiloſophie den naturaliſtiſchen und religiöſen Pantheismus unterſchieden**): jetzt

*) Unterſuchg. üb. d. m. Fr. S. 410 Anm. S. 416.

**) Vgl. oben Buch II. Cap. XXVII. S. 672—74.

ſoll der religiöſe identiſch ſein mit dem Theismus und der naturaliſtiſche nicht etwa verneint oder abgebrochen, ſondern dieſem untergeordnet werden und nur als der überwundene Grund desſelben gelten. Wie ſich die Natur in Gott zur Offenbarung oder Perſönlichkeit Gottes verhält, ſo in dem Syſtem der Gotteserkenntniß der Naturalismus (Pantheismus) zum Theismus. Und zwar ſoll dieſe Einſicht die klarſte, durch die Scheidekunſt der Dialektik hindurchgegangene und vermittelte Erkenntniß ſein. „Jenes öfter, als wir denken, dageweſene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorſchwebende und noch von keinem ganz ergriffene Syſtem wird hier feſtgehalten und zur Erkenntniß auf ewig gebracht*)". Jede Entgegenſetzung von Naturalismus und Theismus führt in die Irre, wie jede andere Art der Vereinigung. Es iſt falſch, den Theismus einem erkenntnißloſen Glauben über aller Philoſophie und im Gegenſatz zu dieſer hinzugeben; es iſt eben ſo falſch zu meinen, alle Verſtandes- oder Vernunfteinſicht könne nur naturaliſtiſch und pantheiſtiſch ausfallen nach dem Vorbilde Spinozas, die wirkliche Gotteserkenntniß beſtehe allein in Gefühl und Glauben: in der erſten Faſſung erſcheint der Glaubensſtandpunkt als „Nichtphiloſophie", in der zweiten als „Gefühls- oder Glaubensphiloſophie"; beide werden gegen Schelling ins Feld geführt, jener von Eſchenmayer, dieſer von Jacobi.

## I.

### Die Controverſe mit Eſchenmayer.

Wir kennen die Schrift, durch welche Eſchenmayer Veranlaſſung gegeben zu Schellings Abhandlung über Philoſophie und

*) Unterſ. üb. die menſchliche Freiheit. S. 414.

Religion*); jetzt trat er mit einer Reihe von Einwürfen (in einem Privatschreiben vom 18. October 1810) der Freiheitslehre entgegen, Schelling antwortete im April 1812 und veröffentlichte mit Einwilligung des befreundeten Gegners beide Schriftstücke in der „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (1813)**). Die Erwiederung war im Ton einer durch das Gefühl der vollsten Ueberlegenheit, durch den schneidigen Charakter der Widerlegung geschärften, durch freundschaftliche Wendungen hier und da gemilderten Controverse gehalten. Der Gegner solle auf seine unmethodisch vorgebrachten Einwürfe eine systematische Antwort, auf seine eigenen Behauptungen die Urtheile Schellings empfangen, er sollte zu empfinden haben, daß seine „Nichtphilosophie" zum guten Theil auf seiner Unfähigkeit zur Philosophie, insbesondere auf seinem völligen Nichtverständniß der angegriffenen Lehre beruhe. Man könne die letztere nicht fassen, wenn man auf dem eigenen Standpunkt bequem sitzen bleibe, Eschenmayer müsse aufstehen und zu Schellings System kommen, da dieses nicht zu ihm kommen könne, so wenig als das straßburger Münster.

Wir lassen Eschenmayers eigene Behauptungen auf sich beruhen, sowie alle jene Einwürfe, die von der Unerkennbarkeit Gottes, der Irrationalität der Freiheit, Sittlichkeit, Schönheit u. s. f. reden, und daß nur Glaube und Religion, deren Licht von oben komme, im Stande seien, die Räthsel der Welt zu lösen. Das Hauptgewicht und die eigentliche Summe seiner Einwürfe liegt darin, daß Schelling die Persönlichkeit Gottes anthropo-

*) Vgl. oben Buch II. Cap. XXXVI. S. 869.

**) Vgl. oben Buch I. Cap. XII. S. 224—26. Schellings S. W. I. Bd. VIII. Eschenmayer an Schelling u. s. f. S. 145—160. Antwort S. 161—189.

morphiſch faſſe, daß er menſchliche Begriffe, Gemüthsproceſſe, Lebensäußerungen auf Gott übertrage, wie Sehnſucht, Offenbarungsdrang, dunkeln Willen, Naturnothwendigkeit, Selbſterkenntniß u. ſ. f. Dieſer Gott ſei „ein particulärer Gott"; „die Geſchichte des innern geiſtigen Proceſſes, welcher dem Ich auf ſeinem armſeligen Erdſphäroid eigenthümlich zugehöre, ſei hier für Gott zum Schöpfungsproceſſe geworden", der ganze Verſuch über die menſchliche Freiheit ſei „eine völlige Umwandlung der Ethik in Phyſik", und wenn gar von einem dunkeln Grund der Exiſtenz Gottes geredet werde, ſo ſei dies „doch ſo etwas Aehnliches von Teufel"*). So erhalte man ſtatt der Freiheits- und Sittenlehre Naturphiloſophie, ſtatt der Theologie Anthropologie und Satanologie.

Dieſe Einwendungen ſind nicht wichtig durch ihren eigenen Scharfſinn, denn ſie liegen auf flacher Hand, wie die Mißverſtändniſſe, die ſie begleiten, ſondern durch Schellings Entgegnung. Was den Vorwurf des Anthropomorphismus betrifft, ſo iſt ſeine Antwort die vollſte Bekräftigung. Die Perſönlichkeit Gottes behaupten und nach dem Purismus der herkömmlichen Weltweisheit ihm alles abſprechen, was nach menſchlicher Analogie ausſieht, ſei der offenbarſte Widerſpruch und Selbſtbetrug, in dem ſich „die Philoſophen von Metier" befinden. Dabei gehe es Gott nicht beſſer, wie jenen morgenländiſchen Monarchen, die unter dem Vorwande ihrer über alles Menſchliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und menſchlichen Lebensäußerung beraubt werden. Wolle man mit der Perſönlichkeit Gottes Ernſt machen, ſo dürfe man nicht mit leeren Worten ſpielen und in demſelben Athemzuge daſſelbe von Gott bejahen und verneinen. Ohne An-

*) S. W. I. Bd. VIII. S. 146. 148. 150. 153.

thropomorphismus gebe es keine wirkliche Vorſtellung des perſönlichen Gottes. Hier ſei keine andere Wahl möglich: „entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann auch keine Vorſtellung von einem perſönlichen, mit Bewußtſein und Abſicht handelnden Gott (welches ihn ja ſchon ganz menſchlich macht), oder einen unbeſchränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seins ausgenommen) totale Vermenſchlichung Gottes.“ Um die unbegreifliche Freiheit Gottes zu betonen, hatte Eſchenmayer die Frage aufgeworfen: „wenn Gott Unvollkommenes erſchaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden?“ Schelling giebt ihm die Frage zurück. Gott iſt, was er ſein will. „Wenn er menſchlich iſt und ſein wollte, wer darf etwas dagegen einwenden?“ Wenn er ſelbſt herabſteigt von jener Höhe und ſich mit der Creatur gemein macht, warum ſollte ich ihn mit Gewalt auf jener Höhe erhalten wollen? Wie ſollte durch die Vorſtellung ſeiner Menſchlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch ſich ſelbſt erniedrigt?“ Man verneine „die Evolution Gottes aus ſich ſelbſt“, weil das Vollkommene nicht aus dem Unvollvollkommenen, das Licht nicht aus der Finſterniß, der Verſtand nicht aus dem Verſtandloſen hervorgehen könne. Man begreift dieſes Hervorgehen nicht. In Wahrheit geht der Verſtand hervor aus dem Verſtandloſen, als dem Erſterbenden, wie die Tugend aus dem überwundenen Laſter, die Heiligkeit aus der gänzlich erſtorbenen Sünde, der Himmel der Eintracht aus der Hölle der Zwietracht, Gottes Leben im Menſchen aus dem Sterben des Teufels im Menſchen, Gott ſelbſt aus der Natur in Gott. Und Eſchenmayer konnte ſagen: „was Sie den dunkeln Grund der Exiſtenz Gottes nennen, iſt doch ſo etwas Aehnliches von Teufel!“ Wenn man dieſen Proceß, die Einheit durch Ueberwindung der

Gegenſätze, leugnet, ſo bleibt nichts übrig als der todte Gegenſatz, der abſolute Dualismus, die völlige Scheidung zwiſchen Gott und Menſch: hier wurzeln alle aufs Nichtwiſſen hinauslaufende Lehren, die verderblichſte Aufklärung, wie die fromme Schwärmerei. Alle wahre Erkenntniß und Frömmigkeit widerſtreben dem Dualismus und fordern die Einheit der Dinge in Gott, wie Malebranche. Der ächte Glaube iſt nicht erkenntnißlos, ſondern „die Zuverſicht in der Ueberzeugung, die Einſtimmigkeit des Herzens mit der gewiſſen Erkenntniß*).“

## II.

## Jacobi gegen Schelling.

Ein Jahr nach Eſchenmayers brieflichen Einwürfen erſchien Jacobi auf dem Kampfplatz mit ſeiner Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“**). Obwohl Schellings Name nicht genannt war, enthielt und bezweckte dieſe Schrift, die in ihrem Ausgangspunkte (einer Anzeige der Werke des wandsbecker Boten) ſehr harmlos ausſah, einen Angriff auf den philoſophiſchen und moraliſchen Charakter ſeiner Lehre, in welcher der Naturalismus ſchön thue mit der Religion und die Maske des Platonismus und Theismus zur Schau trage. In einem ſolchen Licht Schellings Lehre öffentlich zu zeigen und gleichſam zu entlarven, war die unverkennbare Abſicht Jacobis. Für eine Schrift dieſer Art war es nicht günſtig, daß ſie mehr als drei Jahre zu ihrer Entſtehung gebraucht hatte und ſchon literariſch veraltet war, als ſie im October 1811 das Licht der Welt erblickte. Inzwiſchen

*) Ebendaſ. S. 166—68. S. 169. 174 flgd. S. 183—185.

**) Die äußere Geſchichte des jacobi-ſchellingſchen Streites iſt in dem biographiſchen Theile dieſes Werkes ausführlich dargeſtellt worden. Vgl. Buch I. Cap. XII. S. 213—224.

hatte Schelling seine Freiheitslehre veröffentlicht, welche die Frage nach dem Verhältniß zwischen Naturalismus und Theismus in einem völlig neuen Lichte erscheinen ließ, von dem Jacobi nichts wußte, als er gerade von diesem Punkte aus seinen Feldzug gegen Schelling unternahm. Er hatte das Identitätssystem auf einem früheren Standpunkt unsicher vor Augen und war gereizt durch eine Beurtheilung, die seine eigene Lehre vor Jahren in dem „kritischen Journal der Philosophie" erfahren hatte*). Jetzt ging er auf Schelling los, ohne die Sache, die Person und die Kräfte dieses Gegners genügend zu kennen. Bei einer solchen Lage der Dinge mußte der von ihm begonnene Kampf mit einer für ihn verlorenen Schlacht enden, in der Schelling das Feld behielt und die bis dahin noch mächtige Gefühlsphilosophie ihre schwerste Niederlage erlitt. Was die Sache betrifft, nämlich das Verhältniß des Naturalismus zum Theismus, so konnte der Gegensatz der Standpunkte nicht schärfer ausgeprägt werden, als in dem Streit dieser beiden Männer. Bei Jacobi „beruhte alles auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Erschaffenden und Erschaffenen, der Freiheit und Nothwendigkeit"**), bei Schelling alles auf der vollen Erkenntniß der absoluten, diese Gegensätze in sich fassenden Einheit.

Wir müssen uns an der Hand seiner Streitschrift den Standpunkt Jacobis vergegenwärtigen und sehen, wie er schnellen Schrittes über die Leichen der dogmatischen und kritischen Philosophen, der Realisten und Idealisten hinwegeilt, um sich dem

*) Die von Hegel verfaßte Kritik hieß: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische, fichtesche Philosophie." Kritisches Journal der Philos. Bd. II. Stück 1 (1802).

**) S. oben Buch I. Cap. XII. S. 216.

Identitätssyſtem entgegenzuſtellen. Es giebt nur einen Weg zur Wahrheit, zur Quelle alles Wirklichen, zu der einen Urſache, die alles hervorbringt und in dem unbedingten, ſelbſtändigen, darum bewußten und perſönlichen Weſen beſteht, in Gott als Geiſt. Geiſt kann nur aus Geiſt entſpringen, darum iſt unſere geiſtige Selbſtgewißheit unmittelbar Gottesgewißheit, das natürliche Leben in uns unmittelbares Zeugniß von dem Uebernatürlichen außer uns. Der ſich in uns offenbarende Gott, der Geiſt als Urſache des Geiſtes iſt „die urſprüngliche, einfache, unmittelbar gewiſſe, durchaus poſitive Wahrheit." Dieſe Gewißheit nennt Jacobi den Grundtrieb der menſchlichen Natur, das Wahrheitsgefühl, deſſen Gegenſtände „die göttlichen Dinge" ſind. Sie ſind „das Poſitive oder Realobjective", von dem es keine andere Erkenntniß giebt als die unmittelbare des Glaubens und Fühlens*).

Darum wird die Wahrheit auf der großen Heerſtraße der dogmatiſchen, wie der kritiſchen Philoſophie nothwendig verfehlt: dort muß das Unbedingte und damit der Gottesglaube folgerichtigerweiſe verneint werden, hier wird es in eine ſubjective Vorſtellung verwandelt, und an die Stelle der Wirklichkeit tritt die Schattenwelt der Imagination. So erfüllt ſich nach beiden Seiten die Weiſſagung Lichtenbergs: „unſere Welt wird noch ſo fein werden, daß es ebenſo lächerlich ſein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Geſpenſter. Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile, die höchſte Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend, wird noch einmal ſich wenden das Urtheil der Weiſen, wird zum letztenmal ſich verwandeln die Erkenntniß. Dann —

*) Fr. H. Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Leipzig 1811) S. 32—40. S. 90 flgd.

und dies wird das Ende ſein — dann werden wir nur noch Geſpenſter glauben. Wir ſelbſt werden ſein wie Gott. Wir werden wiſſen: Sein und Weſen überall iſt und kann nur ſein Geſpenſt*)."

Die göttliche Offenbarung in uns iſt zugleich abſolut unabhängig von uns, ſie iſt deshalb nicht bloß eine äußere. Das Wahrheitsgefühl bejaht beides. Gilt ſie bloß als äußere, um den Charakter ihrer Unabhängigkeit ſo rein als möglich zu erhalten, ſo entſteht ein Realismus im Gegenſatz zum Idealismus, der nur die innere gelten läßt und die Unabhängigkeit der göttlichen Offenbarung von uns verneint. Die Realiſten ſind die Anhänger des „Realobjectiven", die Idealiſten ſeine Widerſacher, die alle Wirklichkeit in Begriff und Vorſtellung verflüchtigen; jene ſind „die ganz Auswendigen, die nichts in ſich zu haben behaupten, was nicht von außen in ſie gekommen wäre", dieſe „die ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte." Den „Auswendigen" gilt in göttlichen Dingen als die letzte Entſcheidung das äußere Wort, der Machtſpruch der Autorität, der körperliche Beweis durch Wunder, dieſer iſt in ihren Augen nicht bloß der höchſte, ſondern der alleingültige, der den Glauben erzwingt. So gerathen ſie leicht auf den Abweg eines „religiöſen Materialismus" (vor dem der wandsbecker Bote wenigſtens zu warnen iſt), während ihre Gegner ſich leicht in einen „religiöſen Chimärismus" verlieren. Beide ſetzen an die Stelle des Lebendigen das Todte. Um bildlich zu reden: die Realiſten geben ſtatt des lebendigen Pferdes das ausgeſtopfte, die Idealiſten das gemalte; reiten läßt ſich auf keinem von beiden. „Das ausgeſtopfte Pferd iſt körperlicher, man kann es beſteigen und ordentlich

*) Ebendaſ. S. 3 flgd.

ſeinen Sitz darauf nehmen, aber das gemalte, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem wahren Pferde doch näher, es iſt in ihm ein Leben, das jenem fehlt." „Nur Kinder und Blödſinnige, wenn ſie auf einem ausgeſtopften Pferde ſitzen oder mit einem Stecken zwiſchen den Beinen herumlaufen, ſagen, daß ſie reiten*)."

Die Idealiſten, „dieſe Philoſophen nicht im höchſten, ſondern im äußerſten Verſtande", kommen von Kant her. Die erſte leibliche Tochter der kritiſchen Philoſophie war die Wiſſenſchaftslehre, die zweite iſt die Natur- oder Identitätsphiloſophie: jene ſetzte an die Stelle Gottes die moraliſche Ordnung, nicht die Urſache derſelben, ſondern die rein und ſchlechthin nothwendig ſeiende Weltordnung ſelbſt; dieſe ſetzte Gott ebenfalls gleich der lebendigen und wirkenden Ordnung der Dinge, erklärte die letzte aber für bloße Natur und die Natur für das Alleine, außer und über dem nichts ſei. So iſt die Identitätslehre bloßer Naturalismus, „Idealmaterialismus", ſie iſt, wie ſich Jacobi ſonderbar genug ausdrückt, als ob umkehren und verklären daſſelbe wäre, „umgekehrter oder verklärter Spinozismus**)."

Indeſſen iſt die Abkunft dieſer letzten Lehre aus Kant nicht eben ſo ächt und unzweideutig als die der Wiſſenſchaftslehre; ſie hat die logiſche Folgerichtigkeit auf ihrer Seite, denn der Verſtand bejaht bei Kant nur die Natur, dagegen widerſtreitet ſie dem tiefern Geiſt der kantiſchen Lehre, der es mit der Realität der Ideen und des Ueberſinnlichen, mit der unmittelbaren Vernunfterkenntniß des Realen Ernſt war. Dieſem platoniſch geſinnten Geiſte Kants iſt die Naturphiloſophie fremd, ſie verhält

*) Ebendaſ. S. 67. S. 102—110.

**) Ebendaſ. S. 116—124.

ſich zu Kant, wie Plato zu Spinoza. So urtheilt Jacobi, einverſtanden mit Bouterwek in „Kants Denkmal" und mit Fries in ſeiner „Neuen Kritik der Vernunft"*). Vergegenwärtigt man ſich Schellings wirkliche, ſchon ſeit Jahren zur Ideenlehre entwickelte Naturphiloſophie, ſo paßt dieſes Urtheil, wie die Fauſt aufs Auge.

Nach Jacobi ſind Platonismus und Theismus identiſch, Theismus und Naturalismus abſolut entgegengeſetzt. Entweder das eine oder das andere! Nun iſt nach idealiſtiſcher Anſchauungsweiſe die Natur als das alleinige Erkenntnißobject des Verſtandes zugleich Verſtandesproduct, alſo eine ſubjective Vorſtellung, die für objective Wirklichkeit gilt, d. h. ein Traum des Verſtandes, ein Nichts! Die Wahl zwiſchen Naturalismus und Theismus iſt die Wahl zwiſchen Nihilismus und Theismus!" „Entweder überall ein offenbares Nichts, oder über allem ein wahrhafter, allein alles wahrmachender Gott**)." Das Princip des Naturalismus iſt und kann kein anderes ſein, als der Grund, das Weſen, aus dem alles hervorgeht, das mithin alles in ſich begreift, die Allheit, in der nur das Geſetz der blinden Nothwendigkeit herrſcht, wonach aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus dem Geiſtloſen der Geiſt, aus der Unordnung die Ordnung allmälig hervorgehen ſoll, alſo das Urweſen zuſammenfällt mit dem Chaos; hier giebt es nur blinde Naturproducte, daher keine andere Religion als Fetiſchismus d. h. in Wahrheit keine Religion, ſondern wahre Gottesleugnung. Das Princip des Theismus dagegen iſt die Urſache, das wahrhaft unbedingte, in ſich ſeiende, ſelbſtändige, perſönliche Weſen, der Geiſt, der ſich geiſtig offenbart in ſeinem Ebenbilde, in der Reinheit des

*) Ebendaſ. S. 124—127. **) Ebendaſ. S. 141.

menſchlichen Geiſtes. Hier allein giebt es lebendiges Gottesbewußtſein, wahre Religion, die Gott im Geiſte verehrt und den Vater nicht hat ohne den Sohn. Der Urheber und eigentliche Erfinder des ächten Naturalismus iſt Spinoza, der des ächten Theismus Plato. Spinoza gab den Gedanken der Alleinheit und führte ihn durch, er ſchied das geiſtige und körperliche Attribut, ohne ſie zu trennen, er faßte alles zuſammen in der einen Subſtanz, die beides zugleich iſt: denkendes und ausgedehntes Weſen. Alle folgenden Syſteme ſind im Grunde modificirter Spinozismus. Malebranche kam und verneinte die Subſtantialität des ausgedehnten Weſens, ihm folgten Leibniz und Berkeley; Kant erſchien und verneinte die Subſtantialität des denkenden Weſens, es gab nur noch ein „cogito“ ohne ein „sum“; die denkenden und ausgedehnten Weſen ſind beide nur Erſcheinungen der einen alles erzeugenden Natur: dieſe letzte Folgerung zog die moderne Naturphiloſophie*).

Die Grundfrage heißt: was iſt das Erſte und Abſolute? Iſt das Princip der Dinge das Unvollkommene oder das Vollkommene, Chaos oder Schöpfung, Allheit oder Perſönlichkeit, Grund oder Urſache? Der Naturalismus entſcheidet ſich für die erſte Faſſung und hat darum in ſeiner unverfälſchten Form nichts gemein mit dem Theismus. Ein ſolcher baarer, aufrichtiger, unſträflicher Naturalismus iſt die Lehre Spinozas, die dadurch der Philoſophie einen großen Dienſt geleiſtet und dem Charakter ihres Urhebers das Zeugniß der reinſten Wahrheitsliebe geredet hat; anders verhält es ſich mit dem Naturalismus der Gegenwart, der mit dem Theismus liebäugelt, ihm Ausdrücke abborgt und den trügeriſchen Schein einer religiöſen Denkweiſe annimmt.

*) Ebendaſ. S. 186 flgd. Beil. A. S. 193—197.

„Der Naturalismus muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von ſittlich Gutem und Böſem, von eigentlicher Moralität, denn nach ſeiner innerſten Ueberzeugung ſind dieſe Dinge nicht, und von ihnen redend, ſagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber ſolches thut, der redet Lüge.“ Wenn z. B. erklärt wird, die Natur ſei „das Alleine“, dieſes Alleine ſei „die abſolute Productivität“ u. ſ. f., ſo kommt man aus einer Unbeſtimmtheit und Verlegenheit in die andere; heißt es dann weiter, die abſolute Productivität ſei „die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeuge und werkthätig hervorbringe“, ſie ſei „der allein wahre Gott, der Lebendige“, ſo enthält die Rede Doppelſinniges und Täuſchendes*). Wir hören Schelling reden! Es werden Stellen angeführt, die ſich wörtlich in ſeiner „Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur“ finden; kein Zweifel daher, daß der Vorwurf der Täuſchung und Lüge auf ihn bezogen ſein will.

Der Naturalismus kennt keinen Gott und keine Offenbarung Gottes; er täuſcht, wenn er ſo redet. „Nur das höchſte Weſen im Menſchen zeugt von einem Allerhöchſten außer ihm, der Geiſt in ihm allein von einem Gott. Darum ſinkt oder erhebt ſein Glaube ſich, wie ſein Geiſt ſinkt oder ſich erhebt. Nothwendig, wie wir im innerſten Bewußtſein uns ſelbſt finden und fühlen, ſo bedingen wir unſeren Urſprung, ſo ſtellen wir ihn uns ſelbſt und anderen dar, erkennen uns als ausgegangen aus dem Geiſt, oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht, angezündet von der Finſterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs, wäh-

*) Ebendaſ. S. 154—157. S. 169.

nen, unſeren Witz wahnſinnig anſtrengend, das Leben ſei vom Tode hergekommen, dieſer habe auf jenes nur allmälig ſich beſonnen, ſo die Unvernunft auf Vernunft, der Unſinn auf Abſicht, das Unweſen auf eine Welt*)."

## III.

## Schellings Streitſchrift.

### 1. Die Lage des Streits.

Wenn man Jacobis Briefe über die Lehre Spinozas lieſt, ſo erhält man ein Bild dieſer Lehre; man erhält keines aus dieſer gegen Schelling gerichteten Schrift, denn die unbeſtimmten und ſchwankenden Züge, die Jacobi hinwirft, geben kein Bild. Der Uebelſtand war, daß er ſelbſt keines hatte. Er wußte nichts von Schellings Freiheitslehre, nichts von ſeiner Ideenlehre, nichts von der Unterſcheidung der Identitäts- und Naturphiloſophie, die er einander vollkommen gleichſetzte, er nahm die Naturphiloſophie als bloßen Naturalismus, dem, mit Spinozas Lehre verglichen, nur zwei Charakterzüge fehlen ſollten: die Originalität und die Ehrlichkeit, die Kraft der eigenen Erfindung und die Liebe zur Wahrheit! Nie hat Jacobi über einen Philoſophen abſprechender und unkundiger geurtheilt. Selbſt ſeinen eigenen grundſätzlichen Dualismus hat er niemals ſo ſchroff und ſchreiend, zugleich ſo ſteif und ungelenk auftreten laſſen als hier. Und das einem Manne gegenüber, der die Ueberwindung des philoſophiſchen Dualismus zu ſeiner Lebensaufgabe gemacht hatte, der dazu die Waffen des Tiefſinns und der Dialektik beſaß und jetzt auf einem Punkte ſtand, wo er dem Dualismus mehr als je gerecht geworden und ihn darum gründlicher als je bewältigt hatte! Man

*) Ebendaſ. S. 98.

muß gestehen, daß der Kampf, den Jacobi herausgefordert, durch seine Schuld einer der ungleichsten war, die je literarisch geführt wurden. Schelling durchschaute mit einem Blick alle diese Schwächen des Gegners und empfand es wie eine Gunst des Schicksals, daß ihm in der Person eines so bedeutenden und literarisch angesehenen Mannes eine solche Beute zufiel. Die Polemik schärft die Deutlichkeit. Er war entschlossen, den ihm gebotenen Anlaß zu einer solchen Erläuterung seiner Lehre in vollstem Maße zu brauchen, ohne jede Schonung des Gegners. Hatte dieser mehr als drei Jahre zu seinem Angriffe gebraucht, so war Schelling in weniger als zwei Monaten mit seiner Gegenschrift fertig: „Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus" (1812)*).

### 2. Die persönliche Polemik.

So weit die Streitschrift sich mit der Person Jacobis und der persönlichen Art seines Angriffs beschäftigt, haben wir nicht das Interesse einer eingehenden Betrachtung; es genügt, kurz zu beobachten, in welcher Weise Schelling seinen Gegner aufs Korn nimmt. Er ist mit der Geistes- und Gemüthsart desselben sehr vertraut, er kennt seine empfindlichsten und verwundbarsten Stellen, er schont keine. Das unrichtige und falsche Bild, das Jacobi von seiner Lehre gegeben, nennt er eine Verfälschung, den Vorwurf der Täuschung und Lüge eine Verleumdung nicht bloß seiner Lehre, sondern auch seiner Person, wobei der Gegner keine

*) S. W. I. Bd. VIII. S. 19—136. (Die Vorrede ist vom 13. Dezember 1811.)

andere Abſicht gehabt haben könne, als ihn zu verſchreien und zu verklatſchen, wo möglich moraliſch zu morden. Einer ſolchen Handlung, der Atrocität eines ſolchen nicht wiſſenſchaftlichen Angriffs gebühre der Name einer „literariſchen Schandthat", nur aus dem einzigen Grunde zögere er dieſe Bezeichnung auszuſprechen, „weil es zweifelhaft ſcheinen muß, ob einem ſeiner ſelbſt ſo wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuſchreiben ſei." Schwerer konnte der feinfühlende und wirklich wahrheitsliebende Jacobi die Schwächen nicht büßen, denen er in ſeiner Schrift gegen Schelling ſich auf Koſten der Wahrheitsliebe hingegeben hatte. Er verabſcheute von Grund aus die Sophiſtik, welche die Wahrheit verkehrt, und haßte jede nichtswürdige, das Recht verdrehende Angeberei; jetzt mußte er ſich ſagen laſſen, daß er in der Philoſophie bei der Unbeſtimmtheit ſeines Standpunkts und dem beſtändigen Rückzug „an einen der Wiſſenſchaft unzugänglichen Ort", ausgeſtattet mit manchen ſchimmernden Eigenſchaften, ein moderner Sophiſt im großen Styl, im Styl der Protagoras u. a. hätte werden können, aber dieſer Name ſei zu gut, Sykophant ſei der einzige, den eine ſolche Handlungsweiſe, wie die ſeinige, verdiene *).

Aber Jacobi ſollte nicht bloß in ſeinem ſittlichen Charakter getroffen werden, ſondern auch in ſeinem wiſſenſchaftlichen und literariſchen, als Philoſoph und Redekünſtler, als äſthetiſcher und religiöſer Schöngeiſt. Er verkehre in allen Gebieten, in keinem ſei er einheimiſch, nirgends Meiſter, ſondern ein „allgemeiner Dilettant". Mit ſeiner philoſophiſchen Bedeutung ſei es zu Ende, die Zeit des allgemeinen Mißcredits werde kommen, wo ihn alle verlaſſen. Schelling ſieht dieſen Zeitpunkt wie in einer Viſion

*) Schellings Denkmal u. ſ. f. Vorläufige Erklärung. S. W. I. Bd. VIII. S. 23—38. S. 135.

voraus und ſchildert das letzte Gericht, das vor der verſammelten literariſchen Welt den von Gruppe zu Gruppe wandernden Jacobi erwartet. Die Philoſophen erklären, daß ſie genug haben mit der fünfundzwanzig Jahre lang wiederholten Lehre vom Atheismus des Verſtandes und der Gläubigkeit des Gefühls, es ſei endlich Zeit, „das Genörgel" aufhören zu laſſen, Jacobi möge die Verzichtleiſtung auf den Verſtand feierlich vollziehen und Stifter eines neuen Ordens der freiwilligen Dummheit werden. Die Dichter, Redner und Geſchichtsſchreiber ſind der rhetoriſchen Kunſt Jacobis müde und finden, daß ſie in einer „philoſophiſchen Homiletik" beſtehe, die über den Satz: „es iſt ein Gott" nur durch erbauliche Breite oder durch Zanken und Keifen hinauskomme. Der Erbauungsſchriftſteller in der Philoſophie ſei wie der Hobel, den man ins Eiſen treibe und dadurch auch zum Holzſchneiden untüchtig mache. Eine der treffendſten und ergötzlichſten Stellen in dieſem Theile der Streitſchrift iſt die Charakteriſtik der Schreibart Jacobis. Bei dem Unvermögen, ſeine Gefühle in Gedanken und Worte zu bringen, geräth er bald in eine heftige Gebehrdenſprache, die ſich im Druck ganz abſonderlich ausnimmt, daher die vielen Ausrufungs- und Aufruhrzeichen, die wie unaufhörlich anſchlagende Glockenſchwengel oder wie wahre Allarmſtangen hinter einander ſtehen und dem Leſer beſtändig in die Ohren ſchreien, „die im Fettdruck anſchwellenden Worte, die größer und noch größer hervortreten, ſo daß die Proſa Jacobis wie ein von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühltes Feld ausſieht, worauf der Gehende Gefahr läuft ſich die Glieder auszurenken. — Auch die Frommen werden den geprieſenen Mann fallen laſſen, wenn ſie endlich die Unbeſtimmtheit und Ohnmacht ſeines religiöſen Standpunkts einſehen, der weder im Glauben noch in der Erkenntniß ſteht, ſondern haltungslos ſchwebt

zwiſchen beiden. Da Jacobi Natur und Welt nicht als Organ des Göttlichen faſſen kann, ſo bleibt ihm die wirkliche Offenbarung Gottes, an welche der religiöſe Glaube ſich hält, ein undurchdringliches Räthſel. Anders dachte der große J. G. Hamann, mit dem Jacobi ſich brüſtet, und dem er einige Schwungfedern ausgezogen hat, aber nur um damit zu ſchreiben, nicht um damit zu fliegen. Hamann ſagt: „Die Naturkunde und die Geſchichte ſind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen ſich auf eine ſeichte Phyſik und auf eine ſeichte Hiſtorie.“ „Ihr macht die Natur blind und habt euch ſelbſt die Augen ausgeſtochen, damit man euch ja für Propheten halten möge“*).

### 3. Die Streitſache.

Auf einem Gebiete fühlt ſich Jacobi als Mann des Fachs; die Philoſophie ſei die einzige „Profeſſion“, die er während ſeines langen Lebens recht getrieben. Die geſchichtliche Bedeutung, die er ſich hier erworben, lag in ſeiner Schätzung Spinozas, deſſen Syſtem das vollkommenſte ſei, welches der menſchliche Verſtand hervorbringen könne, in der Lehre, daß alle demonſtrative Erkenntniß nothwendig atheiſtiſch und fataliſtiſch ſein müſſe und „der Ort des Wahren“ unzugänglich bleibe für die Wiſſenſchaft. Seit ſeinen Briefen über Spinoza hat Jacobi an dieſem Ort Wache gehalten und von hier aus alle folgenden Syſteme beurtheilt und bekämpft, er iſt zum „Viſionär des Atheismus“ geworden. In Spinoza fand er baaren Atheismus, in Herder geheimen Spinozismus, Kant habe der Lehre Spinozas neuen Vorſchub geleiſtet, Fichte den kantiſchen Atheismus offen erklärt, das Identitäts-

*) Ebendaſ. „3. das Allgemeine. (Eine allegoriſche Viſion.)“ S. 89—115 (insbeſ. S. 94, 105—107, 114 flgd.).

ſyſtem endlich habe den Naturalismus Spinozas wieder erneut und zugleich mit einem Scheine von Theismus verbunden, der unverträglich ſei mit der Natur dieſer Lehre und der Wahrheitsliebe eines aufrichtigen Philoſophen*).

Hier endet ſeine geſchichtliche Bedeutung. Gegenüber den früheren Syſtemen, die wirklich nicht im Stande waren, den Theismus wiſſenſchaftlich zu begründen, war Jacobis Urtheil und Polemik in einem gewiſſen Recht, das Identitätsſyſtem hat er beurtheilt, ohne es zu kennen. Was er bekämpft, iſt nicht die wirkliche Lehre Schellings, ſondern ſein eigenes „Hirngeſpinnſt", ein Gegner, den er ſich erſt dumm gemacht, deſſen Grundſätze er zuvor in „Gallimathias" verwandelt hat. Eine ſolche Art der Bekämpfung iſt zu leicht, und alles zu Leichte iſt an ſich verdächtig**).

Wir ſtehen vor der philoſophiſchen Controverſe, die den Mittelpunkt unſerer Streitſchrift ausmacht. Es handelt ſich um die wiſſenſchaftliche Begründung des Theismus, die Jacobi verneint, Schelling dagegen bejaht und behauptet, daß ſie in ſeinem Syſtem geleiſtet und nur in ihm möglich ſei. Gegen den Dualismus Jacobis vertheidigt und erläutert Schelling ſeine Lehre von dem wahren Verhältniß Gottes und der Natur: es iſt die Lehre von der Evolution Gottes aus ſich ſelbſt, die Schelling nirgends ſo offen hingeſtellt und ſo hell erleuchtet hat als hier. Darin beſteht die Bedeutung und das Gewicht dieſer Streitſchrift, von der er ſelbſt erklärt hat, ſie ſei epochemachend in der Entwicklung ſeines Syſtems***).

Die Hinfälligkeit des jacobiſchen Dualismus iſt auf den

*) Ebendaſ. „1. das Geſchichtliche". S. 39—53.

**) Ebendaſ. „3. das Allgemeine". S. 132.

***) S. oben Buch I. Cap. XII. S. 218.

erſten Blick einleuchtend. Ein abſoluter Gegenſatz zwiſchen Theismus und Naturalismus müßte ſich auf einen abſoluten Gegenſatz zwiſchen Gott und Natur gründen, womit die Erhabenheit Gottes über die Natur und alle Gegenſätze überhaupt verneint wäre. So lange die Erhabenheit Gottes gilt, dieſe Grundform aller theiſtiſchen Vorſtellung, kann ein Theismus im abſoluten Gegenſatz zum Naturalismus nicht der wahre ſein*).

Ein Dualismus, wie Jacobi ihn lehrt, kann daher nie im Weſen der Dinge, ſondern nur in der Ohnmacht unſerer Faſſungskraft beſtehen, die unvermögend ſei, das wahre Verhältniß Gottes und der Natur zu erkennen, alſo in der Unmöglichkeit menſchlicher Gotteserkenntniß. In dieſem Punkt liegt das Hauptargument Jacobis: das Daſein Gottes ſei indemonſtrabel. Er ſollte dieſen Satz nicht durch das Anſehen Kants, „dieſes Herkules unter den Denkern" beſtätigen wollen, denn Kant hat eben ſo ſehr bewieſen, daß Gottes Nichtdaſein indemonſtrabel ſei, während Jacobi den Atheismus für allein beweisbar hält.

Weil der Beweisgrund ſtets umfaſſender als das Bewieſene und dem letzteren daher übergeordnet ſein müſſe, könne das Daſein Gottes nie bewieſen, ſondern durch jede Demonſtration nur verneint werden, denn es gebe nichts vor und über Gott. So lautet die Ausführung des jacobiſchen Arguments. Dieſe Begründung iſt falſch. Es iſt nicht wahr, daß der Beweisgrund ſtets umfaſſender ſein müſſe, als das Bewieſene und Abgeleitete, ſonſt müßte 3 umfaſſender ſein als 9; es iſt nicht wahr, daß der Grund ſtets dem Begründeten übergeordnet ſein müſſe, ſonſt müßte das Fundament eines Hauſes über demſelben ſtehen, es liegt unter ihm; nach Jacobi giebt es keinen Grund in der Tiefe,

*) Denkmal u. ſ. f. „2. das Wiſſenſchaftliche". S. 55.

ſein Argument iſt „der Gegenbeweis aller Tiefe". „Jede Entwicklung hat ihren Grund; nothwendig iſt der Entwicklungsgrund *unter* dem, was entwickelt wird, er ſetzt das ſich aus ihm Entwickelnde *über* ſich, erkennt es als Höheres und unterwirft ſich ihm als Stoff, als Organ, als Bedingung." So verhält es ſich mit allem wahrhaft Lebendigen. Wenn Gott nicht lebendig wäre, wie könnte er perſönlich ſein? Der Grund ſeines Daſeins iſt nicht *vor* und *über* Gott, ſondern vielmehr *vor* und *unter* ihm. Wenn es ſich anders verhielte, wäre Gott nicht lebendig; daß es ſo iſt, hat Schelling in einer Schrift ausgeführt, die Jacobi nicht kennt: in ſeiner Abhandlung über die Freiheit.

Jacobi begründet ſeinen Standpunkt aus dem Gegenſatz der beiden allein möglichen Richtungen, welche die Grundfrage der Philoſophie erſchöpfen: entweder gelte als Princip das Unvollkommene oder das Vollkommene; da die erſte Annahme unmöglich ſei, ſo ſei die zweite nothwendig. Dieſes Argument iſt falſch, denn es giebt ein drittes, worin jene Gegenſätze vereinigt werden, und in dieſer Vereinigung liegt die Wahrheit: *das Vollkommene erhebt ſich aus ſeiner eigenen Unvollkommenheit*. Der allein wahre und gültige Unterſchied beſteht zwiſchen der potentiellen und actuellen Vollkommenheit, jene iſt das Erſte, dieſe das Letzte. Daß es ſo iſt, beweiſt jede Entwicklung*).

Wie nun der Entwicklungsgrund zu dem Entwickelten, die potentielle Vollkommenheit zur actuellen, ſo verhält ſich die Natur zu Gott und demgemäß der Naturalismus zum Theismus. Sie gehören daher nothwendig zuſammen; für ſich genommen, iſt jedes der beiden Syſteme „eine ſchlechte Halbheit",

*) Ebendaſ. S. 57—70.

die auch nur „Halbköpfe" behaupten. Gott ohne Natur und die Natur ohne Gott! Dort ein unnatürlicher, im Leeren ſchwebender und innerlich leerer Gott, hier eine gottloſe Natur: das iſt der unmögliche Gegenſatz, der aus einer abſtracten und künſtlichen Trennung des Theismus und Naturalismus nothwendig folgt. Daher muß die Vereinigung beider gefordert werden und dieſe iſt nur auf eine einzige Art möglich. Vom Theismus giebt es keinen Weg zum Naturalismus. Gilt Gott im Sinn abſoluter Vollkommenheit als das Erſte, ſo iſt nicht zu ſehen, wie etwas weniger Vollkommenes, etwas Anderes außer ihm noch ſein oder werden ſoll. Dann muß man die Natur entweder leugnen, wie der Idealismus verſucht hat, oder völlig ignoriren, oder ſich mit Jacobi einfach ins Nichtwiſſen zurückziehen. Darin eben beſteht der Grundfehler des modernen Theismus, daß er das Ende zum Anfang macht. „Der Theismus kann ohne den Naturalismus nicht einmal anfangen, er ſchwebt völlig im Leeren, wo dann kein Wunder iſt, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen ſind, welches uns Jacobi unter dem Titel der Ahnung, der Sehnſucht, des Gefühls als die vollkommenſte Art, einer Sache gewiß zu werden, aufreden will."

Es war daher Zeit, die Vereinigung des Naturalismus und Theismus in der entgegengeſetzten Richtung zu ſuchen und „den Naturalismus oder die Lehre, daß eine Natur in Gott ſei, zur Unterlage, zum Entwicklungs*grund* des Theismus zu machen." „Dieſer nothwendige Gedanke iſt zuerſt in unſerer Zeit durch die darum ſo genannte Naturphiloſophie, die Alleinheitslehre, zur Ausführung gekommen." Die Natur in Gott iſt der Offenbarungsgrund. Wie ſich in Gott die Natur zur göttlichen Selbſtoffenbarung oder Perſönlichkeit verhält, ſo in dem Vernunft-

ſyſtem der Gotteserkenntniß der Naturalismus zum Theismus. Die Entgegenſetzung beider und ihre Unverſöhnlichkeit, dieſes Thema der jacobiſchen Lehre, iſt ebenſo ungültig, als die Contradictionen, woraus ſie bewieſen ſein will. Dieſe erkünſtelten Gegenſätze ſcheinen contradictoriſch zu ſein und ſind nicht einmal conträr, ſie ſchließen den dritten Fall nicht bloß als einen möglichen ein, ſondern machen ihn nothwendig. Dieſer dritte Fall, die Vereinigung der Entgegengeſetzten, iſt die Wahrheit der Sache. Wo Jacobi „entweder — oder" ſagt, gilt in Wahrheit „ſowohl — als auch". Das Abſolute iſt nicht entweder Grund oder Urſache, ſondern beides. Und wenn Jacobi erklärt: „es iſt nicht Grund", ſo muß ihm entgegnet werden: „es iſt auch Grund". Ohne einen ſolchen Grund könnte es nie Geiſt und Perſönlichkeit ſein, nie als ſolche gedacht werden. „Es iſt allgemein und an ſich unmöglich, ein Weſen mit Bewußtſein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm ſelber in die Enge gebracht worden, — ſo allgemein und an ſich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken." „Alles Bewußtſein iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität*)."

Jacobi findet es widerſinnig, daß aus dem Unlebendigen das Lebendige, aus der Finſterniß das Licht, aus dem Nichtſein das Sein hervorgehen könne. So müßte er auch in ſeiner eigenen Lehre vor allem widerſinnig finden, daß Gott aus dem Nichtſein das Sein hervorrufen ſoll. „Meine wahre, unverhohlene Meinung iſt, daß jedes Leben, ohne Unterſchied, von einem Zuſtande

*) Ebendaſ. S. 70—74.

der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweiſe auf den nachfolgenden Zuſtand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finſter iſt, dem Saamenkorn gleich, ehe es in die Erde geſenkt wird." „Selbſt im Denken und Forſchen iſt es möglich, ſogenannte klare Begriffe ſich zu verſchaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen ſitzen bleibt." „Der geſunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forſchens iſt, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finſterniß zu Licht, vom chaotiſchen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmälige Beſtimmung zur Anordnung und geſetzmäßigen Entfaltung zu gelangen." „Ich wiederhole es auch hier: des ächten Künſtlers Art iſt auch Gottes Art*)."

Das Vollkommene iſt nicht, wie Jacobi ſagt, entweder das Erſte oder Letzte, ſondern es iſt das Erſte und Letzte. Gott iſt A und O (Alpha und Omega), „aber als das A iſt er nicht, was er als das O iſt, und inwiefern er nur als dieſes Gott sensu eminenti iſt, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne ſein noch, aufs Strengſte genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man ſagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus iſt**)."

Wir können Schellings Lehre, wie ſie Jacobi entgegentritt, in den Satz zuſammenfaſſen: kein ächter Theismus ohne den Begriff und die Erkenntniß eines lebendigen, perſönlichen Gottes, kein wahrhaft lebendiger Gott ohne die Selbſtentwicklung Gottes, die nicht möglich wäre ohne Natur in Gott. Schelling ſelbſt erklärt, daß in der erſten Darſtellung ſeines Syſtems er ſich enthalten habe, die abſolute Identität, inwiefern ſie noch nicht bis

*) Ebendaſ. S. 74—70. **) Ebendaſ. S. 79—81.

zu dieſem Punkte evolvirt war, Gott zu nennen*). In der Freiheitslehre iſt dieſer Punkt erreicht worden. Darum gilt uns Schellings „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen", abgeſehen von aller Polemik, als ein höchſtwichtiges Denkmal ſeiner eigenen Lehre, nämlich der Entwicklungslehre aus dem tiefſten Grunde des Göttlichen ſelbſt.

## IV.

## Abſchluß.

Dieſe Geſtalt der Lehre Schellings iſt die letzte, die er ſelbſt öffentlich beurkundet hat, ſie iſt nicht die letzte in ſeiner eigenen Entwicklung. Es kam eine Zeit, wo er ſelbſt dem Vernunftſyſtem in der Gotteserkenntniß eine unüberſteigliche Schranke ſetzte und noch einmal ohne alle polemiſche Leidenſchaft auf die Bedeutung Jacobis zurückkam, um ein ganz anderes Urtheil über ihn auszuſprechen, als er in ſeiner „Viſion" geweiſſagt hatte. „Jacobi", ſagte Schelling fünfzehn Jahre ſpäter in ſeinen münchener Vorleſungen, „iſt vielleicht die lehrreichſte Perſönlichkeit in der ganzen Geſchichte der Philoſophie**)."

An die Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit ſchließen ſich unmittelbar eine Reihe philoſophiſcher Verſuche, die erſt aus dem Nachlaß mitgetheilt worden ſind, denn ſelbſt ſie herauszugeben, hat den Philoſophen der theils ſkizzenhafte theils fragmentariſche Charakter dieſer Arbeiten gehindert, deren erſte jene „ſtuttgarter Privatvorleſungen" aus dem Jahr 1810 waren, ein gelegentlich entſtandener Verſuch, die Umriſſe des ganzen Syſtems in dem neuen Lichte der Freiheitslehre darzuſtellen. Man wird dieſe Vorträge nicht überſehen dürfen, wenn man

*) Ebendaſ. S. 81 Anmerkg.

**) S. oben Buch I. Cap. XV. S. 294 flgd.

das Intereſſe hat, Schellings Ideengang Schritt für Schritt zu verfolgen, es läßt ſich von hier aus ein Jahrzehnt ſeiner philoſophiſchen Forſchungen überſchauen, von der Abhandlung über „Philoſophie und Religion" bis zu der „über die Gottheiten von Samothrake", der letzten eigenen Schrift, die Schelling herausgab. Im genauen Zuſammenhange mit den ſtuttgarter Vorleſungen ſtehen die beiden Fragmente: das Geſpräch „über den Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt" und „die Weltalter" vom Jahre 1811*). Unmittelbar auf die Vorleſungen folgte jenes Privatſchreiben Eſchenmayers, welches die uns bekannte Controverſe veranlaßte, unmittelbar auf die Weltalter der Streit mit Jacobi.

Wenn Schelling kurz vorher die menſchliche Freiheit aus ſeiner Gottesanſchauung begründet hatte, ſo entwickelt er jetzt in einem Privatkreiſe befreundeter Männer ſein Syſtem in Geſtalt einer Gotteslehre, die ſich durchgängig auf ſeine Freiheitslehre gründet und zugleich als nothwendige Fortbildung, als folgerichtige und nähere Beſtimmung der Identitätslehre darſtellt. Das Thema iſt das Abſolute als der lebendige, perſönliche, in ewiger Selbſtoffenbarung und Selbſtentwicklung begriffene Gott, der, weil er in abſoluter Weiſe Menſch iſt, ohne umfaſſenden und aus dem tiefſten Grunde menſchlicher Selbſterkenntniß geſchöpften Anthropomorphismus gar nicht begriffen werden kann. Soll der lebendige Gott nicht bloße Phraſe ſein, ſo muß er als Leben, als Proceß und Entwicklung gefaßt werden, worin die Natur ein nothwendiges Moment, gleichſam die „Staffel" des Geiſtes bildet. Gott iſt ebenſo wenig naturloſe Perſönlichkeit,

*) Ueber die Entſtehung und Motive der genannten Schriften vgl. den biographiſchen Theil dieſes Werkes. Buch I. Cap. XI. S. 207—211.

als er bloße Natur iſt; es iſt ebenſo falſch, das göttliche Leben von aller Natur abzuſondern, als mit der Natur zu identificiren, ebenſo falſch, die Natur zu entgöttern als zu vergöttern; jenes thut der leere Theismus, dieſes „der gemeine Pantheismus", den Spinoza repräſentirt, während Fichtes Lehre „den vollendeten Todtſchlag der Natur" darſtellt. Wir haben geſehen, wie Schelling gegen Eſchenmayer den göttlichen (in ſeiner Wahrheit und Tiefe verſtandenen) Anthropomorphismus, wie er gegen Jacobi die göttliche Evolution als ſeine Lehre ausſprach; wir müſſen jetzt hinzufügen, daß dieſe beiden Punkte, die daſſelbe Thema enthalten, ſchon in den ſtuttgarter Vorträgen mit voller und unumwundener Deutlichkeit erleuchtet ſind. Hier finden ſich jene Lehren ausgeprägt, womit er ſeine Gegner ſchlägt; nichts kam hinzu, als die polemiſche Wendung. „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, perſönliches Weſen anſehen können, dann müſſen wir ihn eben auch ganz menſchlich anſehen, wir müſſen annehmen, daß ſein Leben die größte Analogie mit dem menſchlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden iſt, daß er mit einem Wort alles mit dem Menſchen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit." „Gott macht ſich ſelbſt, und ſo gewiß er ſich ſelbſt macht, ſo gewiß iſt er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes, denn ſonſt brauchte er ſich nicht zu machen." „Der ganze Proceß der Weltſchöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und der Geſchichte, iſt eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Perſonaliſirung Gottes." Wie der Proceß unſerer Selbſtbildung darin beſteht, daß wir das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtſein, das angeborene Dunkel in uns in das Licht erheben, mit einem Worte zur Klarheit gelangen, ſo gilt daſſelbe von

Gott. „Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht aus der Macht ſeines Weſens hervor.“ „Das ganze Leben iſt eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meiſten ſtehen auf dem niedrigſten Grade, und die ſich auch Mühe geben, kommen meiſt doch nicht zur Klarheit und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur abſoluten Klarheit.“ „Das Nämliche gilt nun von Gott.“ „Nur iſt natürlich dieſes Bewußtloſe von Gott ein Unendliches, wie er ſelbſt.“ Gottes Selbſtentwicklung iſt Weltſchöpfung. „Gott ſelbſt iſt über der Natur, die Natur ſein Thron, ſein Untergeordnetes, aber alles in ihm iſt ſo voll Leben, daß auch dieſes Untergeordnete wieder in eigenes Leben ausbricht, das rein für ſich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben iſt, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußſohle ſeines Jupiter die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier der Künſtler auch noch die Fußſohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, ſo iſt gleichſam das Aeußerſte und Entfernteſte von Gott noch volles kräftiges Leben in ſich ſelbſt*).“

Entweder iſt alle wirkliche Gotteserkenntniß zu verneinen, womit die Grundlagen der Lehre Schellings ſämmtlich aufgehoben wären, oder ſie iſt, im Geiſte der kritiſchen Philoſophie, auf die menſchliche Selbſterkenntniß zu gründen, nicht auf die oberflächliche, im gewöhnlichen Alltagslicht des Bewußtſeins gegebene, ſondern auf die tiefſte, die von dem Abgrunde der bewußtloſen Natur in uns bis zu den Höhen des Geiſtes hinaufreicht. Nur aus dem göttlichen Leben in uns läßt ſich das göttliche Leben in ſeiner abſoluten Wirklichkeit erleuchten. Das iſt der Sinn der von Schelling geforderten anthropomorphiſchen Gotteserkenntniß,

*) Stuttg. Privatvorleſungen. S. W. I. Bd. VII. S. 431—445. S. 454.

die auf einem in die Labyrinthe der menſchlichen Natur eindringenden Tiefblick beruht, mit dem der ſogenannte gewöhnliche und ſeichte Anthropomorphismus in gar keinem Vergleich ſteht. Gerade dieſen Punkt, von dem zur richtigen Würdigung der Theoſophie Schellings alles abhängt, hatte weder Eſchenmayer noch Jacobi begriffen.

Wir erkennen den Gottesbegriff wieder, den die Freiheitslehre entwickelt hat. Sie hatte in Gott die beiden Principien unterſchieden: Natur und Offenbarung, „Grund der Exiſtenz" und „die Exiſtenz ſelbſt"; in demſelben Sinn unterſcheiden die Vorträge das Reale und Ideale in Gott, „*Sein* und *Seiendes* (Nichtſeiendes und Seiendes)". „Das Reale, Bewußtloſe iſt das Sein Gottes, nur als ſolches. Nun iſt aber das Sein Gottes mit Gott ſelbſt nicht einerlei, ſondern wirklich verſchieden, wie im Menſchen. Demnach iſt das Ideale der ſeiende oder der exiſtirende Gott oder auch Gott sensu eminenti. Denn unter Gott in ſtrengem Sinn verſtehen wir immer den ſeienden Gott. Demnach verhalten ſich die beiden Principien in Gott auch wie Seiendes und Sein*)."

Dieſe Unterſchiede in Gott ſind nicht von gleichem Werth, das Ideale iſt der Dignität nach höher als das Reale, die beiden Principien verhalten ſich als Niederes und Höheres d. h. als *Potenzen*; es wird in der göttlichen Selbſtentwicklung von der niederen zur höheren Potenz fortgeſchritten, eine ſolche Fortſchreitung begreift die Zeit in ſich: daher ſind *die Potenzen zugleich Perioden der Selbſtoffenbarung Gottes***).

*) Ebendaſ. S. 422—431. S. 435 flgd. Der obige Unterſchied heißt auch „Sein und Poſition des Seins", „Poſition und Poſition der Poſition" S. 426 flgd.

**) Ebendaſ. S. 427 flgd.

Dieſe Offenbarung iſt eine abſolute, darum vollendete, nicht fortſchreitend ins Endloſe, ihr Ziel iſt die Weltverklärung, die wirkliche Einheit der Welt mit Gott, dieſe wahre Einheit iſt keine nothgedrungene, ſondern eine freie, nicht der Staat, ſondern die Religion, ſie iſt bloß religiös: der Menſch im Bunde mit Gott.

Jetzt rückt die Lehre von den göttlichen Potenzen in den Vordergrund der ſchellingſchen Philoſophie. Giebt es Perioden der Selbſtoffenbarung Gottes, ſo giebt es Aeonen, Zeiten in Gott, göttliche Weltzeiten: hier iſt die Aufgabe „der Weltalter", die Schelling ſo viele Jahre beſchäftigt hat, und deren Löſung fragmentariſch geblieben. Iſt endlich die wahre Einheit nur auf religiöſem Wege erreichbar*), ſo muß die Gotteslehre ſich als Religionslehre vollenden. Schellings erſte Aufgabe war die Naturphiloſophie, ſeine letzte iſt die Religionsphiloſophie, deren Probleme ſeit der erſten ihr gewidmeten Schrift ein halbes Jahrhundert hindurch den Geiſt unſeres Philoſophen erfüllt haben; das erſte dieſer Probleme war die Mythologie und der erſte Verſuch auf dieſem Gebiet die Schrift „über die Gottheiten von Samothrake".

Als Fichte ſein Leben beſchloß und Hegel mit ſeinem zweiten Hauptwerk den Grund eines ſelbſtändigen Syſtems legte, hörte Schelling auf, durch ſein ſchriftliches Wort den Fortgang der deutſchen Philoſophie zu beſtimmen. Auf ſeine ſpäteren Werke iſt der Typus der hegelſchen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben, es iſt dadurch in Schelling jener Gegenſatz gegen das logiſche und rationelle Entwicklungsſyſtem geweckt worden, das er in der hegelſchen Form gänzlich verwarf und in der Geſtalt, worin er ſelbſt dieſes Syſtem ausgebildet hatte, nicht verneinen, aber

*) Ebendaſ. S. 464.

überwinden wollte durch „die poſitive Philoſophie“. Unter demſelben Namen haben gleichzeitig, in völlig entgegengeſetzter Richtung, A. Comte und Schelling verſucht, die Philoſophie der Zukunft zu begründen. Aber die Macht, die der letztere auf ſein Zeitalter ausgeübt, liegt in dem Syſtem, das er vor ſeinen Zeitgenoſſen entwickelt und vertheidigt hat, und das wir ſeinem ganzen Umfange nach, Schritt für Schritt, ausgeführt haben. Es giebt in der neuern Philoſophie kein Object, deſſen Durchdringung und Darſtellung ſchwieriger wäre. Um dieſen Schwierigkeiten zu begegnen und ſie unſeren Leſern durch die einleuchtende Kraft der Auseinanderſetzung weniger fühlbar zu machen, mußte die Behandlung der Sache die ausführlichſte ſein. Dadurch hat das Werk einen Umfang gewonnen, der für jetzt nicht vergrößert ſein will und uns nöthigt, an der Grenze ſtehen zu bleiben, die Schelling ſelbſt in der literariſchen Ausbildung ſeiner Lehre vor den Augen der Mitwelt nicht überſchritten hat.

Druck von Ed. Frommann in Jena.

BOOK

RETURN TO ➡ CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

| LOAN PERIOD 1 HOME USE | 2 | 3 |
|---|---|---|
| 4 | 5 | 6 |

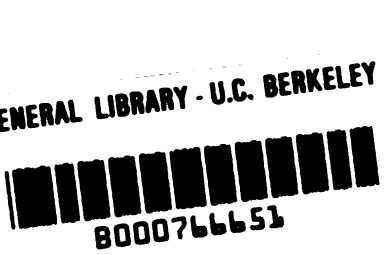
ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

~~AUTO. DISC.~~ DUE AS STAMPED BELOW

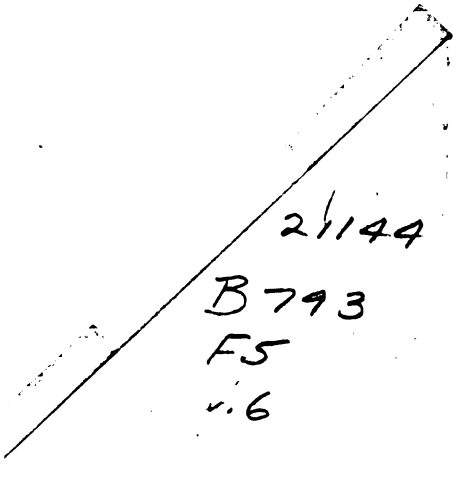
| | | |
|---|---|---|
| SEP 08 1987 | | |
| SEP 01 1989 | | |
| AUTO. DISC. | | |
| AUG 0 8 1989 | | |

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 1/83 BERKELEY, CA 94720

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY



B000766651



2144
B793
F5
v.6